

目　录

量理宝藏论释

目录










第二十二节课

顶礼本师释迦牟尼佛！
顶礼文殊智慧勇识！
顶礼传承大恩上师！

无上甚深微妙法　百千万劫难遭遇
我今见闻得受持　愿解如来真实义

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

我们继续学习《量理宝藏论》。前面讲了无实遣余的法相和分类，现在讲无实法不是显现的对境。

子三（无实法非显现境）分二：一、真实合理性；二、遣除彼不合理之说。

丑一、真实合理性：

诸无实法无本体，无体性故非所知，
由此于遮有实法，假立称谓无实已。

这里主要讲无实法不是显现的对境，那它为什么不是显现的对境呢？因为无实法根本没有实体。一般来讲，世间人把所谓的无瓶、兔角或者石女的儿子等称为无实法，这是因为它们不存在本体。正因为无实法没有本体，所以它就不是所知，即不是所了知的事物。

当然，这里讲的所知是指无分别识照见的对境；而如果从分别念的角度来讲，无实法也是一种所知，这在《量理宝藏论自释》当中也讲过。那为什么这么讲呢？比如说所谓的“无瓶”，在分别念中，它是一种可以被执著的排除有瓶的总相，也就是说，这种道理在分别念当中是可以被了知的；同理，所谓的石女儿、龟毛、兔角等也是如此，只不过它们是不存在的一种比喻而已，我们是通过这些无实法来了知事物的本体不存在。那萨迦班智达为什么说无实法不是所知呢？因为龟毛、兔角或者无瓶、无柱等无实法，只不过是一种名称而已，在分别念前可以显现，它们并没有真正的实体。如果没有本体，我们的无分别识就根本没有办法了知它们，所以说无实法不是所知。萨迦班智达在这里讲无实法不是所知的原因，就是因为无实法不可能作为无分别识的所知对境。

那为什么说它不是无分别识的对境呢？因为不管是龟毛、兔角也好，还是无瓶、无柱也好，这些事物只不过是一种名称而已。它们在名称上可以这么说，在分别念前也可以显现，但对它们来讲，真正的实体是没有的。既然没有本体，那无分别识如何了知呢？根本无法了知。因此，只不过是将遮除有实法的部分，假

立称为无实法而已。比如说前面不存在柱子，这只是说柱子的存在已经被遣除，除此之外，并没有无柱的本体存在，无实法根本不是所知的原因就在这里。

以上，我们已经讲了无实法不是所知的原因，接下来讲由此问题引出的四组辩论。

丑二（遣除彼不合理之说）分四：一、遣除等同有实法；二、遣除与量相违；三、遣除与世间共称相违；四、遣除与教相违。

寅一、遣除等同有实法：

今天所讲的内容比较简单，大家在字面上稍微分析一下，就会清楚的；而且，也没有宗派与宗派之间的辩论，内容应该比较好懂，所以我在这里不广说。需要广说的地方，我们还是有必要作详细的分析。

颂词是这样讲的：

有实皆由因所成，无需观待无实法，
无实非由因所生，故遮有实心前成。

我们讲对方的无实法不是所知，对方进行回辩：无实法尽管不存在像有实法一样的本体，但是应该成立无实法自己的本体。为什么呢？因为你们仅以无实法上不存在有实法的本体，就认为无实法不存在，那同样的道理，你们口口声声成立的有实法也无法存在了，因为在有






实法上也不存在无实法的本体之故。为什么这样推理呢？因为你们讲无实法不成立的唯一理由，就是它的本体上不存在有实法，那我们也可以反过来说有实法不成立，因为在它的本体上不存在无实法。

我们对此作答，有实法与无实法是完全不相同的。怎么不相同呢？因为有实法全部是依靠自己的因缘而成立的，比如说柱子、瓶子、火车、飞机等有实法，它们全部是依靠自己的因缘形成的。并且，有实法自己存在之时，也无须观待任何无实法。再者，有实法的存在可以通过量得到证实，首先以现量能够照见有实法的本体，如以眼识能看到有实法的颜色、形状，以耳识能听到有实法发出的声音等；然后，通过比量也可以证成有实法本体的存在，因为无论从因、本体、果哪方面来分析，有实法的本体都应该是成立的。总之，它根本不需要观待其他任何一个无实法，也不需要观待其他的事物。这一点，我想凡是这种学过名言知识的人，都会清楚的。

其实，前面的关键点就在于，有实法除了依靠自己的因缘以外，它无须观待任何法即可成立；并且，它的存在可以得到证实。有实法



的显色、形色[1]可以通过眼识来证明；有实法发出的声音可以通过耳识来证明；由有实法产生的触觉，可以通过身识来证明等等。这样一来，有实法的本体就可以成立了。

那无实法为什么不成立呢？无实法不存在的唯一理由，是因为它并非由因而生。我们也知道，石女的儿子、兔角等无实法根本不可能由它自己的因缘产生，也没有这种说法；只不过是在人们的分别念面前，把有实法本体不存在的断灭部分认为是无实法而已，然后在语言当中也如是称呼；实际上无实法仅有一个虚假的名称而已，除此之外，它的实体以现量也不能成立，以比量也不能成立。那这样，怎么能说有实法跟无实法相同呢？它们的本体是截然不同的，有实法是依靠因缘而产生的，而无实法只不过是一种假立而已。在我们学过的中观论典，如《中论》、《中观庄严论》当中也同样讲到：此二者从本体上讲是完全不同的，一个是观待自己的因而产生的，一个是观待众生的分别念而假立的，而分别念假立的东西，其本体肯定不成立。此处所讲的不成立，就是在名言中，而并非在胜义中。

[1] 显色即颜色，形色即形状。

当然，因明和中观中的名言、胜义有一些差别。以前给大家也说过，讲中观的时候，所谓的胜义谛指的是诸法的空性；名言谛即是所知的一切万法。而讲因明的时候，胜义谛指的就是事物的真相，比如说火的热性、水的湿性等；世俗谛指的就是二月、毛发等虚假的东西。所以在因明中，二谛的安立方法跟中观不太相同。不管怎样，在名言中有实法和无实法是有一定差别的，前者是真实存在，后者只不过是一种假立而已。

寅二、遣除与量相违：

若谓兔角等本无，然无为法二倒境，
凭依显现为彼力，彼对境得成立有。

此颂宣说对方观点。

前面讲无实法不存在，对方无法接受，于是提出疑问：如果你们讲兔角、石女儿等无实法不存在，我们也承许，它们本来是不存在的。（《中观庄严论释》当中，也讲到了这些原本不存在的无实法，如兔角、石女儿等。）但是有些无实法，如三种无为法——虚空、抉择灭、非抉择灭以及二种颠倒境——总相和本无见有的二月等，你们不应该把它们排除而不予承认。为什么呢？因为这些无实法可以通过显现的方式，即通过我们的根识得以证实。所以，它们应该是



以对境的方式存在的。而你们一概否认所有无实法的存在，这种说法未免有些过分，因而是不合理的。

对方提出这样一个问题，下面我们进行回答。

显现彼者即心识，许总以量不可测，
是故三种无为法，二颠倒境皆无量。

颂词字面上讲得很清楚，对方认为三种无为法和两种倒境应该存在，这种观点是不合理的。

为什么呢？"显现彼者即心识"，虚空、抉择灭和非抉择灭等显现的部分就是心识的本体，除此之外，它们并没有真实存在的外境自体。这一点，我们在第一观境品当中已经讲过了。当然，在自证面前，可以显现这是虚空、这是无为法等，也可以说这是对外的一种执著，但此种外观的执著绝不会超出自证的范畴。所以，从本体的角度来讲，三种无为法和两种颠倒境与识无二无别。

"许总以量不可测"，这里"总"是指三种无为法和二种颠倒境。如果承许这些法是真实的对境，则会出现很大的过失，因为依靠量根本无法衡量这些法，也根本不可能得到它们的自相。实际上除了识以外，这五种对境根本

没有自己的本体。

这里的"总"字，在本论的几种藏文版本中有所不同。有些藏文版本当中是"境"字，如果是"境"，那么从字面上看是比较适合的，因为三种无为法和两种颠倒境，全部都可以安立为境，这五种境实际上都是识的本体，根本没办法以正量来衡量。但在本论的《自释》中是"总"字，明代有一位非常著名的夏鲁译师，与他有关的一个版本中也写的是"总"，所以我也暂时翻译为"总"。而在德格的藏文版本中是"境"字，我个人认为，按照"境"来解释会比较方便。但是萨迦班智达的《自释》里面用的是"总"，我们也就用这个"总"。总之，不管是"总"还是"境"，实际上都是指三种无为法和两种颠倒境。

以上五法以正量观察时，在真实外境当中是找不到的。也就是说，能证实这五种法真实存在的依据，或者说可靠的正量是找不到的。为什么呢？因为按照大乘论典的观点，三种无为法皆无真实存在。

首先是抉择灭，所谓的抉择灭就是通过智慧进行观察，令自相续中的烦恼断除，这个烦恼断灭的部分，人们就称之为抉择灭；除此之外，并没有一个像小乘有部宗所承认的那种具

有实体的所断离系部分存在。

然后，非抉择灭是指缺缘不生。比如圣者相续中的烦恼种子已经断尽了，此时即使外境的种种因缘现前，他的相续中也不可能产生烦恼，烦恼种子已断尽之故，这种缺缘不生实际上也是一种灭法。小乘有部宗认为，这是一种存在实有体性的灭法；而大乘认为，任何一个地方只要不具足因缘，某法在那里就不会产生，如雪山中没有草，有些人的头上没有头发等（不要看我的头发，否则我会不好意思），这只不过是某法产生的因缘不具足而已，实际上并没有一个实体的灭法存在。

最后，所谓的虚空只不过是没有任何阻碍而已，这个部分，人们就称之为虚空；除此之外，它并没有一个实体存在。

义总相和本无见有的二月等颠倒对境，我们在第一品中已经破析过，在这里就没有必要再讲了。总之，上述五法根本不可能在外面以实体或者说以所取境的方式存在。

寅三、遣除与世间共称相违：

这样一来，对方又认为：石女儿和兔角等可以不存在，但是三种无为法和二种颠倒境如果不存在，就有与论典或者世间共称相违的过失。

实际上，并没有这种过失。因为，我们如果通达了佛教的义理，即使口里面经常说三种无为法和两种颠倒境，也会了知它们并不存在真正的实体。那么这种假立的总相，或者说这种虚假的成分存不存在呢？可以承许这些假立的东西存在，即使这样也没有什么矛盾之处。按照有些论师的观点来讲：比如说虚空，心里面想虚空时，就是空洞洞的，什么东西都不存在，这样一种总相，在分别念面前可以显现，从这个角度而言，可以说虚空存在；但真正剖析起来，外面根本不存在虚空的实体，只是心里的执著而已。虽然所执著的对境根本不可能存在实体，但你对虚空总相有没有一种特殊的执著呢？这一点肯定是有的。因此，人们就是把这种特殊的执著称之为虚空，但是这并不能代表虚空真实存在；同样的道理，抉择灭、非抉择灭和二倒境也是如此。所以，这五种对境在外境当中根本不可能成立，没有成立的正量。

如果虚空等不存在，那会不会与世间共称相违呢？不会的。《释量论》第四品中，对与世间共称相违的太过也有专门的破析。如果与世间共称相违，在某些地方就会破坏、影响世间的规律、传统，这样就会受到一定的影响；但真正要以正量进行抉择的时候，可能很多世

间人都不会承认，不承认也没关系，愚者的观点不能堪为正量，因为愚者一无所知，他们自以为是的观点，我们没有必要随顺。比如说我们要建立现量和比量时，不可能以牧童的认知为标准，否则永远也无法建立起来，例如我们问牧童：牦牛身体上的微尘是否成立？在这些问题上，根本没有办法进行沟通。所以在抉择正量时，没有必要依靠世间共称。但也应尽量避免世间的违害，否则在他们面前都讲不过去的话，那我们就不能算是宣说因明法理的正量者。

颂词当中是这样讲的：

若谓设使无虚空，则违世间及论典。

对方向我们提出辩论：如果你们说虚空不存在，那就与世间共称相违，因为世人经常讲"虚空中的蓝天、白云"等等，所有知言解义的人共称虚空是存在的。而且虚空不存在也与论典相违，法称论师在论典里宣讲三相推理中的异品喻时，也说"不是无常，不是所作，如同虚空"，此处明显是以虚空作比喻的；《俱舍论》当中也说，种子依靠地水火风空五大的因缘才得以生长；并且，在有关的密宗论典当中也经常提起虚空，比如三层虚空的比喻，或者讲一切万法的空性如同虚空等。如果虚空真




的不存在，那这么多的论典，不可能经常提到它；但不管是讲密法还是讲显宗的论师，都经常以虚空为喻，如果虚空真的不存在，那这些比喻不是都白用了吗？这不合理吧？

对方提出这样一个问题，我们下面进行回答。

世人觉得自己很聪明，以为这个问题十分尖锐，实际上他们背一部论典都很费劲，有些论典在字面上都解释不过去；相反，具有无碍智慧的两位理自在——法称和陈那论师，肯定会知道这个问题的答案。

有时候我这样想，学习因明对我们非常有必要。尤其是一些知识分子，他们平时自认为：我是大学生、研究生、博士生，佛教徒学得那么简单，每天只是念念阿弥陀佛、坐坐禅，这有什么啊，我的智慧是谁也没有办法相比的！他们有很多错误的想法和傲慢心，但是真正让他背诵因明或答写因明的作业时，不要说能做到真正的破析，有时候连字面上在说什么，都是晕头转向的搞不清楚。所以，我觉得这个因明，对有些人相续中存在的傲慢与邪见来讲，是很好的一个对治方法，就像火上倒水一样，可以马上把傲慢心熄灭，因此学习因明是非常有必要的。法称论师对虚空、因果等道理是非

常通达的，并不像现在世人的小聪明，认为在几个辩论中获胜过，就自认为是很有辩才。以前，古印度的一些辩论场面是非常惊人的，在那种激烈的辩论场合中，法称论师一一击败诸多外道的辩论对手，每次都使佛教获得了胜利。因此，法称论师所宣讲的正理是不容置疑的。从漫漫的历史长河来看，有很多的智者、学者都对其进行过观察，但是谁也找不到一个瑕疵之处。应该说，这一点不仅仅是在因明上，而是整个佛教的伟大之处，也是佛教的不共特点。所以我想，因明的道理是值得我们学习的。

如果我们不学习因明，整天讲一些胜义谛或者大圆满的境界，也许有些人会觉得：到底会不会这样啊？佛教能不能解释世界宇宙的奥秘啊？如果在分析名言中最简单的事物时，佛法也能超胜世间的理论而有所差别，那世人对佛教的智慧就不得不承认、不得不佩服。我想，以理服人在世间当中，应该是一种最好的胜利。

总之，对方认为：虽然你们说虚空不存在，但世人和论典里面都认为虚空是存在的，所以你们的观点不合理。

下面萨迦班智达对此进行回答：

无自相故非现量，无相属故无比量，
是故所谓有虚空，绝无能立之正量。

所谓虚空存在的说法是不合理的。当然，我们也承认虚空的名称和分别念中执著的虚空存在，但这两者都是假立的。真正的虚空是不存在的，人们只不过是把没有任何阻碍的法称之为虚空；除此之外，虚空的实体是不可能依靠正量来成立的。

如果是有实体的法，那就可以用正量来成立，要么是现量，要么是比量。首先，虚空能否以现量来成立呢？不可能的，因为意识现量和根识现量都不能证成虚空的存在。有些人认为，自己的眼睛已经看见了虚空，但这是非常可笑的想法；并且，佛经中也早已破斥过这种观点。也就是说，世人共许的虚空是不可能存在的，下面我们可以对此进行分析。虚空不成立的主要原因，就是因为它没有自相的本体。如果虚空像柱子一样，具有长圆的形色、红的显色等自相，那么以五根识就可以现量取到它，但是虚空没有自相的缘故，所以由根识现量无法成立它的存在；如果以根识现量不能证成虚空的存在，那是不是在自证现量面前可以成立呢？在自证前可以显现虚空的一种虚假影像，但其实它就是识的本体，除此之外，根本不可能有虚空的实体存在。经过这样详详细细地分析之后，我们就会了知，在现量面前虚空的本

体是不能成立的。

虚空能否以比量来证实呢？以比量来证实，也就是通过"彼生相属"和"同体相属"来进行推理。如果是彼生相属，则我们可以用果因进行推理，即以因和果之间的推理方法来证实，但是虚空跟任何一个法都没有能生所生的关系。也就是说，虚空作为真因产生其他法，或者虚空从其他法中产生，这两种情况都是不存在的。若是同体相属，则虚空与某法必须具有同体关系，这样就可以依靠自性因来成立，但是举不出任何一个例子说明，虚空跟某个法是同体关系。这样一来，两种关系都没有，则通过比量也无法成立虚空的存在。这一点，我们在下面第六品当中还会再次讲到。

总而言之，任何人也找不到能证成虚空存在的确凿真因或依据。当然，我们也不否认假立的虚空，但无论如何也不可能找到虚空真实存在的理由。因此，大慈大悲的佛陀虽然在有关经典中以虚空为喻，但这就像全知无垢光尊者所讲的那样，虚空的比喻仅仅是从某法不存在的角度来讲的，并不是说虚空本身存在。从另一个角度而言，以虚空来比喻万法不存在的实相。这一点，对于学习中观者来讲是非常有必要的。因为它可以让人了解到，万法就像虚



空一样是不存在的。为什么不存在呢？首先，我们很容易了知虚空不存在，而对诸法不存在则很难一下子通达，此时如果用虚空的比喻对诸法进行说明，我们就会逐渐了知此点。所以，佛陀经常用虚空来作比喻，这是具有非常甚深意义的，大家应该明白这个道理。

这样以后，有些人可能会问："虚空怎么不存在呢？我明明已经看到蓝天了，这个蓝天就是虚空；还有物体中间没有任何阻碍的孔隙部分，这也是虚空。虚空明明存在，没有必要以现量、比量以及其他的依据来证实它存在。蓝天是庄严虚空，空间是孔隙虚空，这就是虚空存在的依据。"

对方这种说法肯定是不合理的，因为：

呈现蓝色乃显色，孔隙即未见色故，
庄严孔隙之虚空，非为虚空之能立。

这些道理，在去年学习《中观庄严论释》的时候，也曾提及过。当时我说："关于这方面的问题，在因明中分析得比较广，以后讲《量理宝藏论》的时候会遇到。"现在已经到了一年前曾经介绍过的"地方"，今天可以亲自到这里来"旅游、观光"了，看看虚空到底存不存在。

现在正值国庆假期，有一群旅游者来到学

院，他们说："啊！这里的蓝天、白云多漂亮！我们昨天在其他地方也看见了这样蓝的天。"他们正在说的时候，恰好被我听到了。当时，我心里面对他们这种说法不太承认：不仅智者萨迦班智达不承许能看见虚空，而且遍知佛陀在经典里面也讲到"认为看见虚空的人是非常愚笨的，因为虚空根本就不存在"，但是你们却偏偏认为虚空存在，这是非常不合理的。心里虽然不太承认，但是为了随顺别人，我还是对他们说："对对对，我们藏地的蓝天真的是非常漂亮！"就这样随声附和地说了几句。

好，下面趋入正题。

所谓的庄严虚空，就是指平常所说的蓝天。按照《俱舍论》的观点，这种呈现出来的蓝色是须弥山的一种倒影[2]，虚空中并没有蓝天的真实本体，也就是说，这种蓝色的东西是根本找不到的。这一点，我们以前学《俱舍论》的时候已经讲过了。通常，我们把所谓的庄严虚空叫做蓝天，它实际上是一种反射的倒影，这种倒影是一种显色；既然是色法，那肯定不是无为法的虚空，否则虚空就得归属在五蕴里面的色蕴当中了。

[2] 据《俱舍论》云，我们居住的瞻部洲处于须弥山的南侧，而须弥山南侧的质地是蓝色的琉璃，由此琉璃反射蓝光，致使瞻部洲的天空成为蓝色。

然后，世人把中间没有任何东西的空隙部分叫做孔隙虚空。这个空空荡荡的部分，根本没有任何实体，只不过是从质碍物中间没有任何东西的这个角度，才把它安立为孔隙虚空的。所以，孔隙虚空也不能证明虚空存在。

总而言之，上面所讲的庄严虚空和孔隙虚空，根本不能成为虚空存在的证据；除此之外，任何人也不可能再举出其他的证据来。因此，我们完全可以说，虚空是不存在的。当然，在人们的迷乱习气面前说"虚空"等言词，这是可以的；以虚空来比喻一切诸法不存在，也是可以的。但是，这些说法和比喻并不是由于虚空本体存在而形成的，而恰恰是人们为了证实诸法不存在而使用的一种说法或比喻；也就是说，人们将这种不存在任何东西的空间，假立共称为虚空。

寅四、遣除与教相违：

谓若无为法皆无，则与说常相违背。

这是对方的观点。对方认为，如果说无为法全部都不存在，尤其是无为法中的虚空等常法不存在，那这样会产生很大的矛盾。因为这不但与世间的一些理论相违，而且与法称论师的观点也相违。

怎么与世间的理论相违呢？一般来讲，世

间所有的万法包括在有为法和无为法中；有为法是依靠因缘而产生的法，而无为法是不依靠任何因缘而存在的。我们刚开始学《俱舍论》的时候，也讲过虚空、二灭这三种无为法。如果说无为法不存在，那么这种道理就已经泯灭了。

第二种原因，法称论师在有关论典当中，也经常把虚空作为常法的比喻。这个前面刚讲过，法称论师为了说明诸法无常而将虚空作为它的异品喻。

这样一来，那虚空怎么会是不存在呢？如果虚空不存在，那这些道理就没办法进行解释了。

下面萨迦班智达对他回答：

外道以及声闻宗，此二常派许恒有，
法称则于遮无常，安立恒常之名言。

对于上述观点，应该进行破析，那怎么样破析呢？

在对虚空的承许上，世间各宗的观点有所不同。比如说外道中的胜论派和佛教中的有部宗等，这些宗派认为所谓的无为法是实有的。胜论外道认为，在所有的功德当中，声音是虚空的功德，以这样方式来安立虚空；而佛教里的有部宗也认为，虚空等无为法是成实的，或者说是具有实体的。这两个宗派都认为虚空是




恒常实有之法，但这种恒常实有并没有任何可靠的依据来成立，既然找不出任何依据，那又如何证成虚空是恒常不变的呢？其实这种说法，以前在相关论典中早已遮破过，所以在这里就不再多说了。

虽然在小乘当中承许有为法和无为法，但是这种说法只不过是把万法分为有和无两类，而且无的意思也不是说存在一种实有的无，它有一个实体才安立为无，并非如此。比如说我们把柱子分为有柱和无柱（无柱是无为法中的无实法），有柱有它的本体，但是无柱是不是也具有一个自己的本体呢？并不是这样的，只不过是将柱子不存在的部分安立为无柱，就像刚才人们把中间没有放东西的空间认为是虚空一样；同理，所谓的无为法也是这样安立的，真正无为法的本体是不存在的。所以，我们并没有一切万法不包括在有为法和无为法当中的过失。虽然小乘有部宗和外道承许虚空等法常有，但常有的这种依据他们自己也找不到，因此这只不过是宗派的一种说法而已。这种不合理的观点，没有必要再对它进行详细的驳斥了。

虽然在有些论典当中，法称论师确实利用虚空做过比喻，但这是从遮除无常的角度而安立常有的。比如说虚空这个法，从它遮破无常

的这个角度而安立为常有，这只是一个假立的名言而已，并不是法称论师认为它是常有存在的。对于既是恒常又是实有存在的同体事物，法称论师是不会承认的，这一点在《释量论》当中讲得非常清楚。《释量论》当中明确地讲到：无实法难道是常有的东西吗？通过这个教证，完全可以说明无实法并非常有，只不过是把事物本体不存在的这个空的部分，在名言上安立为常有而已。当然，在名言上安立常有，这也未尝不可。

对于法称论师的观点，我们应该这样去解释才合理；而外道和小乘虽然认为虚空是常有的，但是这种说法，我们在这里并不承认。因此，对方给我们发的这种过失，是根本不成立的。

最后，萨迦班智达写了一个暂停偈：

根识如哑具明目，分别似盲善言语，
自证诸根齐全者，充当彼二之联络。

在这里，萨迦班智达用比喻做了一个总结。

世人的五根识（无分别识）就像一个不能说话而又具足双目的哑巴一样。哑巴具有双目之故，可以清楚地看见外面的事物，但是却没有表述的能力，所以根识就像哑巴一样能看不能说。

有些人认为：根识为什么不能表达，不能分析呢？它应该可以辨别“这是蓝色，这是白色”等。其实，肯定不是用眼识来辨别的，因为眼识就像有双目的哑巴一样，虽然外境蓝色、白色等差别法可以在眼识前清晰地显现，但是它自己没办法破立、分析。原因是什么呢？因为表达、分析是分别念的作用，这一点大家一定要要搞清楚。所以，无分别就像具有眼睛、不能表达的哑巴一样。

然后，分别念就像会讲话的盲人一样。盲人虽然两只眼睛都失明了，但是他却具有表述的能力，能说会道，即使是自己没有看过的事物，他基本上也能讲清楚。当然，他讲的与哑巴现量见到的还是有一定的差别（如果二者聚合在一起成为有眼睛又会讲的人，那该多好啊），因为嘴巴与眼睛的功能毕竟是不同的；同样，根识与分别识的功能也是不相同的。我们都知道，分别识实际上是内在的一种计度分别念，它根本没有照见过外境的自相，不管是色声香味等任何一法，它都从未照见过，但它可以辨别。所以，分别念就像是一个能说会道的盲人一样。

再者，自证就像又有眼睛又会说的诸根健全者一样。有些非常聪明的人，看到一些东西之后，就向人添枝加叶地说很多，所谓的自证

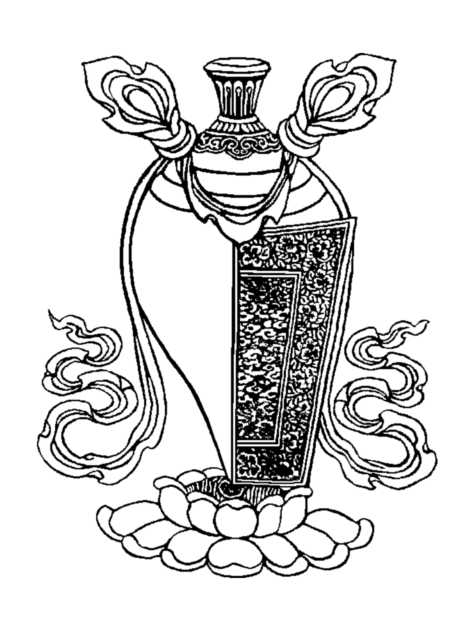
就像这种人。

那么有些人会想：根识、分别念和自证这三者是不是就像哑巴、盲人和五根健全的三种人一样呢？并不是这样的，这只不过是一种比喻而已，实际上此处是从心识不同功能的侧面（反体）来解释的。如果在我的相续当中有三种不同的识，即在我的相续当中具有像哑巴一样的五根识，像盲人一样的分别识，诸根健全者一样的自证识，则我就已经成了具有三种心相续的众生，这有非常大的过失，实际上不会这样的。从内观的角度来讲，也就是分别念进行辨别的时候，自证也是起作用的；在外观的过程当中，即在根识原原本本照见对境的这一点上，自证也会了解的。

我以前刚开始学习的时候，分不清楚分别念和无分别念或者说根识和意识之间的差别，学习这个偈颂以后，对我起到了很大的作用：哦，原来是这样的！自己原来很多的怀疑，依靠萨迦班智达的暂停偈而停息了。所以，从外观的侧面来讲，由五根识照见外境，这是根识在起作用；从内观的角度来讲，是以分别念来进行辨别，这是分别识在起作用；所谓的自证就像诸根齐全的人一样，它负责分别和无分别识之间的联络。也就是说，首先由五根识照见

对境的所有特征，此时自证也一起了知；然后，自证将这些特征完全传递给分别识；最后，由分别识对其进行分别、取舍。

所以，我们不要认为：啊，那这样的话，根识永远也不能与分别念联系了。不是这样的，依靠上述这种非常贴切的比喻，完全可以说明识的不同作用，也就是从识的不同侧面来安立各种识的，它们其实是一体。







第二十三节课

下面，我们继续学习《量理宝藏论》的第四品。

在学习之前，首先给大家强调一下学习因明的主要目的：我认为，学习因明的首要目标是对本师释迦牟尼佛生起不共的信心。这种不共的信心，应该是通过理证的渠道在自相续当中引生，直至最终产生不可退转的定解。学习因明，就具有这样不共的作用。

为什么学习因明有这种作用呢？作为凡夫人来讲，一般都比较相信自己的眼、耳、鼻、舌、身的感受，大家都认为这是非常可靠的。随顺这种规律，我们从观现世量的角度进行观察，自然而然会对佛陀宣说的无垢正理，生起不共的信心。为什么这么讲呢？因为在因明当中，有专门成立释迦牟尼佛为量士夫的无垢正理。这一点，以后我一定要给大家宣讲。

我想，如果讲了这样的道理以后，大家经过学习，那在世间名言当中，对佛陀的信心一定会大大增加。对每位佛教徒来讲，这有非常甚深的意义。因为我们在座的人都是佛弟子，自然应该对佛有一个不共的认识才行，所以学习这样的正理很重要。如果没有认清佛的功德，

那么要我们对佛陀生起信心，乃至对佛陀皈依，这是很困难的事情。

其实在世间当中，所谓的皈依也是普遍存在的，比如说学生要皈依老师，有一定知识的人还要皈依其他更有智慧的人；一般来讲，比自己还下等的人，谁也不会去皈依的。同样的道理，在整个三千大千世界所有的人、非人当中，我们为什么唯一要皈依三宝或者说佛陀呢？因为佛陀的功德无量无边，远非一切世间人天所能相比。外面的有些上师以前这样讲过：虽然在这个世界上，有许许多多的导师，他们都在宣讲自己的学说、理想，对别人进行指导，但像佛陀那样伟大的指导者，自古以来就没有出现过第二个。

为什么呢？我们大家都知道，现在世间上的任何一个高等学府，任何一个高级的研究单位当中，都有一些高级知识分子给别人指导，如教授、院士、导师等。但这些指导者，他们是不是已经断除了自相续当中的所有烦恼呢？没有；他们是否已遍知一切万法了呢？也没有；他们是否已远离对自己的执著而对天下无边的众生生起大慈大悲心了呢？更是没有。

当然，世间上肯定会有一些非常了不起的名人，但是他们的相续当中具足什么样的功德

呢？大家都应该清楚吧，有些人表面上看来讲得头头是道，但实际上，其内心的动机与所讲的内容往往难以相符。包括以前鼎鼎大名的爱因斯坦也是如此，他在外面讲学或演讲的主要目的就是为了抚养两个孩子，给他们交学费；然后对他的妻子，也要尽到一个丈夫的责任。为此，有时候他还要提高演讲的价钱，虽然这样往往会导致他的名声受损。他在外面所做的演讲，大多数都含有这个目的。所以，后来他获得诺贝尔奖的时候，他的家庭出现一些混乱，为此，爱因斯坦的心里非常痛苦。没有得奖的时候，到处演讲的目的就是为了养活孩子，但是现在这些孩子却反过来给他写了一些不好的信，致使他非常伤心。在他的传记当中，这些都记载得比较清楚。

即使是世间上这样出名的科学家，他为别人演讲，也都存有自己的目的，那世间上一般的老师、教授，他们就更不用说了。这一点，大家应该会很清楚。

而无等大师释迦牟尼佛则完全不同，他没有丝毫自私自利的心，完全是以大悲心引发而为众生宣说解脱的正道；而且，他在宣讲正道时，也不像凡夫给别人开导一样，自己一部分了解，一部分不了解，而是对一切万法的真相

已全部如理如实地通达了。对具有如此悲心和智慧的佛陀，我们为什么不依止呢？绝对应该依止！

当然，我们还应该以世间导师跟佛陀的功德相比较，这样更容易对佛陀产生真实的信心。

按大乘佛教的观点，佛陀具有身、语、意三方面的功德。从身体的功德来讲，佛陀在世的时候，也有一些显示神通神变的世间仙人，从某些方面讲，他们也具有跟释迦牟尼佛相似的身功德；而且，当时这种人还比较多。因此，对一般凡夫而言，从身体的功德上，不一定能对佛陀生起不共的信心。从语言的功德来讲，佛陀宣说的妙法，凡夫人不一定能懂得。但是，从佛陀的智慧，也就是意功德方面来看，我们应该生起信心。为什么呢？因为释迦牟尼佛所宣讲的这些教言，全部是从其无漏智慧里面流露出来的，不掺杂丝毫的分别念。这些教言经过历代诸大菩萨、高僧大德，以及世间诸多学者的观察，乃至到现在，又经过我们的观察，不但没有发现它的任何过失，反而愈发证实它的正确性。因为，不要说是超越的胜义境界，就是在世俗中，与现实生活的一点一滴都是非常吻合的。

我有时候这样想：佛陀宣讲的空性等甚深

道理，对凡夫人来讲，很多人是难以体验的；但佛陀所宣讲的无常、不净、痛苦、无我等一般性的道理，我们应该感觉到非常殊胜才对。从名言的角度来讲，除了这个以外，真的再也没有真理了。

平常我们遇到一些其他学问时，始终觉得满足不了自己，也说服不了自己；但佛教的这些道理，不要说甚深的胜义空性，就是名言当中的一些简单法门，对我们每一个有学识的人来讲，是谁也没有办法反驳的。

佛陀的不可思议境界，包括我自己在内，有时候只能随着信心来了悟，因为现在还没有产生真实的体验；但是讲到比较简单的，如一切万法无常的道理时，大家都会有一定程度的体验，这样就可以对佛陀产生很大的信心。因此，我们在座的人，通过学习因明这条途径，对佛陀，对佛法生起的信心应该说是不共的，也是非常稳固的。

今天听说佛陀很了不起，我们就把他看作是一个气功师，一个世间的导师，这样来对待的话呢？那说明对佛陀的功德一点都不了解。听说印度高等学校里面的一些学生，他们对佛陀有一定的信心，但对现在的科学技术更有信心，于是有些人就说："哎，佛陀很了不起，




非常伟大，就像现在的科学家一样！"这句话看似恭敬，但实际上以科学家来比喻佛陀，这是非常不合理的。

在佛教的见解尚未稳固之时，我们不能看外道的书，还有一切世间的书；当你的见解不会被任何外来的学说动摇之时，佛陀也开许智慧成熟稳固的人，将自己三分之一的时间,用于看外道的书。

当看到一些世间名人传记的时候，对佛陀的不共的功德，我们就应该生起信心，而且应该是一种不共的信心！大家一定要知道，我们对佛陀的信心并不是盲目的，不是这样的。因为在世间千千万万个有情当中，唯有佛陀断尽了烦恼障和所知障；而且，他的大悲心、智慧，能力等，各方面来讲都是无与伦比的。这样的导师，我们即生当中能够遇到是非常非常荣幸的！因此，如果我们遇到一些外道的本师，遇到了世间的一些论师，认为这是自己的上师，是自己的导师，那这样来虚度自己的人生，是极为可惜的。

不管在座还是不在座的，凡是听受佛法的这些人，如果以自己的智慧反反复复观察，就应该知道自己的福报是非常大的。否则的话，即生当中遇到佛法也是很困难的；即使遇到佛

法，但是要想真正从心坎深处对佛陀生起不退的信心，这也不是一件很容易的事情。因此我想，大家应该通过因明的途径，对佛陀生起这样的信心。

一般来讲，世间当中有四种正量。首先是佛经的正量，佛陀在经部和续部当中，已经宣说了无量的法门，这些应该说都是不欺惑我们的，都是正量。

那么佛经的正量是通过什么来了知的呢？通过论典的正量，也就是后来的龙猛菩萨、无著菩萨、法称论师、陈那论师等高僧大德们宣说的论典。现在世间这些名人的智慧，与他们相比较起来，是根本不能比的。这些大德们所宣说的论典，自古以来谁也没有找到少许错谬的地方，所以这些论典也是正量。

然后，还有上师的教言正量。我们的传承上师们通过闻思亲证，已经通达了这些佛经和论典的究竟的意义。这些从自己切身体会讲出的教言，也不会欺惑我们的，这是上师的教言正量。

最后是体验正量，体验就是我们自己亲身体悟，从感受上现量得到。当然，如果是真正证悟人法二无我的空性体验，除了一些圣者以外，应该是没有的；但是，学过中观或因明的

人，就可从所学的论典中了知，佛陀及论师们用来观察的智慧是极其殊胜的。那天，很多人学完因明以后都觉得：这种思维方式从来没有接触过，它里面蕴涵着一种非常敏锐的智慧；这种智慧不要说是一般的世间众生，就是现在非常出名的一些科学家、文学巨匠，如果他们学习这些论典，那也不得不承认。

总之，我们可依靠这四种正量对佛法生起不退的定解。

下面我们继续学习遣余。

遣余分三：一、真实遣余；二、决定自性；三、遣除诤论。

庚三（遣除诤论）分五：一、遣除若无共相则立名不可能之诤；二、遣除若是遣余则成相互依存之诤；三、遣除无有所断不能运用遣余之诤；四、遣除若观察遣余成立有实与否则非理之诤；五、遣除若遣余无共相则不可能同体之诤。

辛一、遣除若无共相则立名不可能之诤：

若谓无有共相故，彼名应成无因者。

这里的对方是胜论外道，不是有部宗。

我们前面也讲过，总相和共相是一个意思。第三品的内容从总相和别相的角度来进行分析，第四品从遣余和显现的角度来讲。实际上

遣余和总相是一个意思，只不过是反体不同而已。

胜论外道认为：外面的总相应该是存在的，因为我们的语言、词汇跟这种总相有着直接的关系。你们佛教因明派如果不承认共相在外境当中真实存在，那人们在表达共相的时候，这种语言就成了无因。比如说，瓶子本来是一种总相，也可以说是一种遣余，如果这个遣余共相不存在，那我一说瓶子的时候，瓶子这种语言的根本因就不存在了，瓶子的声音、名言就有无因生的过失，因为瓶子的总相不存在的缘故。

下面解释自宗：

欲诠所牵运用故，诸词不定观待境。

这种过失我们没有，为什么呢？因为每一个众生所宣说的词句，不一定都与外境有直接的联系。我们的语言并不是必须观待瓶子在外境中存在，然后才引发出来，并不是这样的。

那语言是如何产生的呢？就是靠“欲诠”，也就是心里想说什么样的道理，在这个念头的驱使下可以随便宣说。并不是外境存在才可以发出声音，外境不存在就不会发出这种声音，应该说外境跟词句没有直接的联系。如果有直接联系，那外境当中不存在的东西，我们就不

能说出来。如石女的儿子、兔角等等，这些法的自相在外境当中不存在，如果按你们的观点，所有的语言都是依靠自相而产生，不存在的东西不能说出来，那我们就不应该说出石女儿、兔角等的名言了。但实际上并不是这样的，外境当中存在也好，不存在也好，人们凭着自己的想像，可以说出许许多多不同的言辞。因此，

如果语言跟外境就像外道承认的那样，具有不可分割的关系，那就会有与事实明显相违的过失。

前一段时间，有两位道友互相开玩笑，一位道友说另一位有神经病，另一位特别不高兴：“你说我神经病，难道我的神经有问题吗？”讲的这位道友马上解释：“不会的，没有问题。因为语言跟对境不一定有真实的关系，如果有真实的关系，那我说你有神经病，你就真的变成神经病了；我说你是佛陀，你就马上变成佛陀了;我说你是太阳，你就马上遣除世间的黑暗了。”听了这话，另一位道友也就明白其中的道理了。所以，这个世间当中的语言，真的能表达很多的事情。

以前，华智仁波切的上师钦哲益西多吉对他说：华智，你这个老狗给我滚出来！华智仁波切出来的时候，上师好像喝醉了。华智仁波

切心里想：这是上师在给我指示心性啊!通过这种方式,华智仁波切开悟了,这种情况也是有的。

当然在密宗当中，有些上师显现喝酒、吃肉，这样的公案也是比较多的。但是有些人也不要由此认为，藏传佛教吃肉喝酒的行为非常不好，不能产生这样的邪见。我记得，汉传佛教的禅宗公案当中，一般凡夫人很难接受的现象也比较多。比如在禅宗当中有这样一桩公案，以前有云升和坦山两位禅师，他们俩是师兄弟，坦山禅师经常喜欢吃肉、喝酒。有一天，坦山禅师一边喝着酒，一边吃着鱼肉。正在这时，恰好云升禅师来了，坦山禅师非常高兴地说："你来得正好，我们一起享用吧！"没想到云升禅师非常不满地说："你已经犯了戒律，我从来不愿意被酒肉染污，我不吃！"坦山禅师说："你连酒都不会喝，你不像一个人。"云升禅师非常不高兴地说："你自己不知道自己的过失，你已经犯了戒律，还要骂人，为什么这样？"坦山禅师说："我没有骂你啊，我怎么骂你了？""你不是说我不像人吗？这不是骂我是什么？""我说你不像一个人，是说你就像一位真正的佛陀。"

从他们的公案当中也可以看出来，有些禅师们，或者是密宗境界比较高的有些上师，他

们会有一些特殊的行为。但这一点并不代表哪一个宗派错误，也不能说明哪一个是染污的宗派。有些高僧大德的行为，应该说是高深莫测的，不应该以凡夫的眼光来看待。

话说回来，外境跟欲说（欲诠），这两个并没有不可分割的关系，如果有那肯定不合理。人们运用的这些字句，全部是凭自己的想像进行宣说的，不一定非要观待对境。如果就像火和烟一样，它们两个之间具有因果关系，那么所有名和义就有无则不生的关系。实际上并不是这样的，石女的儿子根本没有，我们也可以说得出来；所谓的总相根本没有，我们也可以说得出来，而且分别念当中也可以想得出来。所以，想出来和说出来的总相，不一定与外境有无则不生的关系。

对方有些不高兴，他们这样回辩：

宣称若尔则言说，法与有法成无义。

如果按你们佛教因明宗所说的那样，在对境当中虽然不存在总相，但是也可以产生总相、遣余，那会有很大的过失。有什么过失呢？如果语言和对境没有直接的关系，那说有法的名言和说法的名言，二者就没有什么差别了，有这种过失。

比如我们说白色的海螺，实际上这是说有

法的一种名言，它并没有遣除它的其他差别法，因为整个海螺是一种白色；但如果说海螺的白色，这实际上是说法的一种名言，这种名言已经遣除了部分的差别法，除了海螺的白色之外，海螺的有为法，海螺的无常，海螺的形状等等，这些并没有包括在里面。所以，我们平时在说话过程当中，说有法的名言和说法的名言，应该有差别的。但按照你们的观点，不依靠自相也可以宣说语言，那说有法和说法的名言就已经混淆而没有什么差别了，应该有这种过失。

一般来说，白色海螺的例子，在因类学当中经常被引用。前一段时间，我看见一位个子特别矮的小喇嘛，他拿着一本因类学。我问他："你在学什么？"他说："我在学因类学。"然后我说："来！我们两个辩论，虽然我没有学过。"他说："我开始立宗，你来给我说吧！"后来，我以开玩笑的方式说："海螺的本体是不是白颜色？"他说："是白颜色。""是白颜色的话，白马也应该变成海螺了，是白颜色的缘故。"他说："不一定。""不一定的话，那海螺的白色当中也有白马的一分吗？"这样，我们就在这个问题上进行辩论。从表现来看，可能小喇嘛的因类学还没有完全学好，因为它一般有三层次第。

因类学的特点，主要是在一些词句上互相辩论。就像刚才我说的那样，海螺的白色是不是白色？是白色；这种白色是不是海螺？是海螺；那白马也变成白海螺。如果你说不是，那白色的海螺还要分白马的一分。这主要是把总相和别相混在一起来辩论的。表面上看起来，好像智慧特别敏锐，但实际上只了知词句表层上的一分而已。按照格鲁派的说法，要打开智慧首先必须学因类学和心类学，如果学了这两种学问，自相续当中的智慧很快就会炽盛起来，有这种说法。当然，对于我们在座的人来讲，应该是以希求解脱为主，并不追求仅仅在词句上辩论得很精彩，口才特别好，这一点并不是特别重要。

总的来讲，白色的海螺和海螺之白色表面看起来是一样的，但实际上并不相同。于是，对方给我们发出太过：如果按你们的观点，那有法和法之间的名言就没有什么差别了，也没有意义了。

下面我们回答：

境之本体同一性，依欲说力用二语。

从本体的角度来讲，对境的本体自相是独一无二的。也就是说，白色的海螺实际上就是海螺的本体；海螺之白色，实际上也是与海螺

不可分割的白色部分。无论你在语言上怎么样讲，实际上都不可能脱离海螺的本体。

但在宣讲这个法的时候，众生的发心是各不相同的。如果你愿意说白色海螺的有法，在那个时候就没有抛弃其他的差别法；如果你要说其中的一种特法，比如你只是想讲海螺的白色部分，那根据你的欲说，或者说根据你想说的发心力，你就会说海螺白色的这个法，这个时候你就认定了其中的一种特法，也同时遣除了其他的部分。所以，从本体上面讲，虽然没有什么差别，但是根据众生欲说的不同，就会产生表达不同作用的两种语言。当然，这里讲到的欲说，在《释量论》当中，是被经常用到的两个字。

所以，很多语言并不需要观待外境的自相，应该是凭自己的想象力也可以宣说。这样说的时候，根据作用的不同，语言就会有两种：你想说有法，就可以运用说有法的这种语言；想说法，就可以运用说法的语言。因此，说有法和说法没有任何差别、没有意义的过失是没有的，应该这样来回答。

辛二（遣除若是遣余则成相互依存之诤）分二：一、宣说对方观点；二、破彼此观点。

壬一、宣说对方观点：

除直接违遣余词，彼即相互依存故，
一者不成终无二，由此遣余不容有。

这里的对方也是外道派，他们认为：总相和自相是连在一起的，语言跟外境的自相也是连在一起的。在这里，他们发出太过：如果你们佛教的因明派说，遣余能断除它自己直接相违的违品，比如我们说树木，树木以外直接相违的非树全部要抛开，全部要遣除，那会出现互相依存的极大过失。

怎么有互相依存的过失呢？我口里面说树木的时候，当时非树木的东西全部要抛开，树以外的瓶子、手电筒、照明灯等等，这些东西全部要抛开。因为这些东西全都是非树，要抛开它们，你首先要了知什么是非树；要了知非树，又得先了知树，因为树没有了知之前非树不可能知道；然后要了解树的时候，非树你又必须先了解……树和非树之间实际上有一种互相观待的关系。这一点，我们前一段时间也曾讲过。又比如说人和非人，要建立人的时候你必须排除非人，要排除非人的时候你必须了知人，不然没办法排除。这样一来，人与非人、树与非树等，一直需要互相观待，无穷的过失在所难免。这样互相观待，任何一者永远无法成立，只要一者不成，最后这二者都不成立。

树等建立之法不能成立，非树等被遣除之法永远也不能成立；非树等不能成立，树等也就不能成立。这样一来，你们佛教派承认的遣余永远也不可能存在。

你刚才不是说，直接相违的法排除以后才能建立它的本体，要建立它的本体，它的违品必须遣除；它的违品要遣除，必须要观待它的自体；自体要建立的时候，违品要遣除；违品要遣除的时候，又要观待……这样一来，什么时候才能遣除违品呢？

表面看起来他们说得很厉害，我们佛教怎么回答呢？可能有些人比较担心，但不用担心，法称论师肯定有办法的，下面就破斥他们的观点。

壬二（破彼观点）分二：一、以同等理而破；二、真实回答。

癸一、以同等理而破：

汝亦直违若未除，则无法知彼本体，
若除不晓违品故，一切名言皆成无。

你们外道说我们佛教的遣余不合理，当然你们如果真的有道理，我们也可以承认。

现在暂且不谈遣余的道理，遣余不成立也不要紧，我们只是向你们问一个问题，你们建立树木的时候，非树的东西要不要断除？或者

请你们想一想，依你们的观点，建立瓶子名称的时候，非瓶的东西你们要不要排除？如果直接相违的非瓶没有除开，那么你们的瓶子没办法建立。比如说这是一个瓶子，我说：把瓶子拿过来。讲把瓶子拿来这句话的时候，瓶子以外的东西会不会排除呢？如果没有排除，我虽然给别人说了把瓶子拿来，但是因为语言没有排除其他东西的缘故，很有可能别人把牛粪给我带过来，或者把手电筒给我带过来。为什么会有这样的情况呢？因为没有排除违品的缘故。如果你们不排除违品，便无法了知事物的本体；如果不了知事物的本体，我叫你把瓶子拿来的时候，你永远都不会给我拿来，有这个过失。

如果你们也承许排除违品，那么同样的道理，你们也有不了知违品的过失。比如我说把瓶子拿来的时候，你首先要排除非瓶；而按你们的说法，要了知非瓶，就得首先了知瓶子，这样也会出现同样的过失，那你们的名言破立也同样无法安立。如果上述两种过失都不承许，而认为把瓶子拿来的语言具有两种作用，一种是将瓶子拿过来，另一种是排除其他的事物，那这与我们所说的遣余没有什么差别，如是就等于认同了我们的观点。

那请问：你们到底怎样安立自己的名言呢？其实意思是说，按照你们自己的观点，也是不合理的。

对方接着又说：

若谓非由遣直违，建立彼者有实法，
然见一境立其名，用名言时亦知彼。

如果对方这样辩驳说：并非是由遣除直接相违的法，来建立彼者有实法。比如我让你把瓶子拿来或者把树木拿来，当时并没有将直接相违的东西全部排除，非瓶的东西、非树的东西，一个一个并没有全部“迁单”，根本不用排除这些千差万别的事物。也就是说，并不是由遣除直接相违的违品来建立有实法的。那名言到底是如何建立的呢？一般来讲，建立名言的时候，最初有人将见到的有枝有叶的事物叫做树木，后来人们凭分别念把这个名言应用在树木的所有种类上面，是这样安立的；或者最早一个人把这个小口大腹的东西首先取名为瓶子，从此之后人们都认为这是瓶子，这样就可以了。所以，名言的建立并不需要遣除别的违品；只要建立了一个东西，从此以后，人们就把总相和自相混为一体进行取舍就可以了。其实，对方是不得不这样说，因为除了这样以外再没有别的途径了。

当然，我们前面也讲了，佛陀在经典当中取名的情况也有；人们在互相交往当中取名的也有。

任何一种名言，首先是由一个人安立，说这是瓶子、树木、电灯等；从那个时候开始，后来的人们就一直这样称呼。比如说电灯，爱迪生发明以后，就给它取名为电灯，从此之后谁见到都称这是电灯，是这样来取名的。

对方这样回答，我们下面进行反驳。

命名之际若未除，非树木则树不成，
设若已遮虽成树，然彼成立是遣余。

你们在最初命名的时候，宣称有枝有叶的东西是树木，那请问你们排除其他的非树没有？如果没有除开其他非树的东西，那么你们所谓的树也不能成立。如果已经除开了其他的东西，没有枝叶的不是树，有枝叶的才叫树，这就是我们因明派的遣余。这样的观点，你们外道也不得不承认。

瓶子也是这样，最开始的时候，如果我们没有排除非瓶，当然瓶子不能成立，因为它的违品没有排除的缘故。如果违品非瓶已经排除，瓶子的本体就已经建立，这就是遣余，或者叫做总相。从心识前显现的角度来讲，遣余也可以叫做总相；从语言的表达方式来讲，它也可

以叫遣余。因为一说瓶子的时候，瓶子以外的东西全部遣除了，这就是所谓的遣余。

当然，排除违品并不需要大家共同开一个会议，说：这是瓶子，瓶子以外的所有事物不叫瓶子。不用这样说。建立名称一般是这样：大家积聚在一起，说这个叫做瓶子就可以了。现在的有些名称也是这样的，一些新的事物产生时，语言文字学的专家们马上给它取一个名字，现在这样的团体也是有的；有些名称，是由人们的习惯逐渐延续下来的，最开始的时候谁给它取名，可能在历史上不一定有记载。比如说这个瓶子最开始是谁给它取名的，恐怕无人知晓。

以前小的时候，父母和一些老人经常哄我们说：在古时候有一位老人，这个老人长着特别多的胡子，看起来特别可怕。他到山上去的时候，看见人们缺水，于是他用拐杖随便敲一敲，然后水就出来了；看见有些地方全部都是山的时候，他觉得这个地方要修房子，这个地方要搭帐篷，应该平整平整，于是他用拐杖稍微平一平，这个地方就变成平地。小的时候，因为有人给我讲这种故事，所以到现在为止，一看见泉水的时候，首先第一个念头就是：这是古代老人开的。后来才知道，这只不过是别

人编的故事，不能当真。

所以我想，任何一个名称，比如柱子、麦克风、转经轮等，每一个都有历史记载，最开始是谁起的名，这样可能有一点困难，不太现实。但一般来讲，首先有一个人命名，命名完了以后，就把总相与自相混为一体而执著，从此以后一说起这个名称，大家都知道是指这个法，除此之外的一切法不叫这个名称。比如我们一说瓶子的时候，大家都会明白，并不需要说：这个叫做瓶子，其他的不叫瓶子，这个师父不叫瓶子，那个师父不叫瓶子。我们不用把世间上所有的其他法全部一一排除，不用这样。

虽然表面上看来，这个东西与其他事物好像有点相同，但我们不用一一地排除，这就是世间的名言规律。因此，所谓的遣余，也可以说总相（从心前显现的角度来讲，它可以叫做总相；从语言表达的侧面而言，也可以叫做遣余），它具有建立自法并遣除他法的作用。

癸二、真实回答：

现见有枝有叶物，于彼立名为树木，
此名应用彼种类，种类非除遣余有。

此颂是法称论师自宗的真实回答，自宗受持的观点就是这样的。

最开始的时候，某个人看见有枝有叶的外

境事物时，就给它起名叫树木；后来，人们在实际生活当中运用的时候，就把这种名称错认为真实的事物而进行取舍，而且这个名称可以用在种类上，即用于同种类的所有法上。但这些所谓的种类、遣余、总相，以及前一段时间讲的类总，这些都是一种虚体，没有实在的本体。比如说，不管人的种类也好，事物的种类也好，这些种类除了遣余以外是不可能另行存在的，它们并没有真实的自相。

我们平时也是如此，比如今天出生了一个婴儿，有人给他取名为圆圆，从此以后，人们见了他就叫圆圆，但这种总相圆圆的不断相续实际上是一种假相，实际上并没有一个真正圆圆的东西。虽然是假相，但是人们可以耽著取舍，只要最开始这样取名以后，就可以一直沿用下去。

知道这个有什么必要呢？这个后面也会讲的，而我们现在必须要明白的是什么呢？就是语言跟外境有一种耽著的联系，但是没有直接的联系。如果有直接的联系，真正具有自相的才能有名称，那么只有外境当中存在的东西才可以说出来，不存在的东西就不能说出来，有这个过失。但实际上并非如此。

这样宣说自宗观点以后，对方也对此提出

疑问：如果一切语言只是依靠遣余来宣说，那么它就成为直接运用的别有否定词了。

什么叫别有否定呢？在《中观庄严论》当中，这个概念也曾讲过。比如“唯独柱子是无常的”，除了柱子以外，无常的法根本不存在，唯一在柱子的本体上面有这个特点，别的任何法上都没有这个特点，这就叫做别有否定。或者说唯我是人，其他的所有众生都不是人，有这种意思。

那这样，是不是每一个语言都是一种别有否定的词句呢？并不是这样的。任何语言，它都有破和立的两种作用。每一个语言，它都有一种特定性的力量，这一点是有的。而别有否定跟我们平时说的话还是有点差别，比如我说瓶子无常，这并没有加上别有否定，瓶子肯定是无常的，瓶子非无常已经排除了。如果我说唯有瓶子是无常，那么在这个世界上，就只有一个东西——瓶子是无常的，其他法不可能容有。所以，别有否定与我们平时的语言有一定的差别。也就是说，这里的遣余并不是别有否定，我觉得应该包括在非有否定里面。

遮遣其余运用故，诸词具有特定性。

虽然并没有直接应用别有否定的词，但是所有的名称，所有口里面说出来的语言，都遣

除了它的违品；遣除其违品而运用的缘故，所以这些词语都具有特定性。

怎么具有特定性呢？因为每一个词，都有与其他词不同的违品要遣除。比如我们平时说：你用瓶子给我端水来。那么对方就知道：噢，他需要的是水，而且这些水不能用其他的东西带来，应该用瓶子来装。如果我没有说用什么器皿，只说你给我把水端过来，他就会随随便便用一个器皿把水端过来。因为，每一个语言都有其特定的意义。

如果我说：给我把瓶子带来。他就知道，只要瓶子，里面不用装其他什么东西。如果我瓶子、水什么都不说，只说：给我带一个东西来。他就知道，瓶子也可以，非瓶子也可以，外面的转经轮、念珠、水瓶以及U盘等等，什么东西都可以，反正拿一个东西过来就行。甚至他会想：我的头发拿一点过去也可以，或者我的胡子扯一根给他也可以。所以，每一个语言都有其特定性，这个一定要搞清楚。

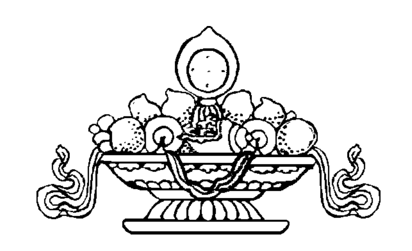
《释量论》中也是这样讲的，每一个词句都有破立两种作用。比如说你把某个东西给我拿来，是的东西他会拿来，不是的东西他就不会带过来。或者说把水带过来，他知道水是需要的，水以外的事物就不会带过来。所以，人



与人之间的沟通是在遣余的基础上进行的，大家应该好好地思维一下。

你们也不要认为：这与我们的日常修行没有什么特别的关系，因为它并没有讲到我的嗔恨心、贪心怎么样对治，我现在最需要对治这两个恶心，而你们所宣说的遣余与这两个好像没有直接关系啊！我们可以这样回答，大慈大悲的佛陀给我们做的开示，不一定都是讲你的毛病。佛陀通过不同途径让我们认识事物的真相、心的真相；而且在名言中，让我们了知应以什么心态来了解对境的状况。如果知道这些，那么名言当中很多问题，我们就会一目了然。因此，我们一定要学懂遣余的有关道理。

当然，关于堪布阿秋对格鲁派的驳斥，以及他的一些探索、分析，在其论典当中是有的，这里就没有必要广说了。总而言之，我们一定要把遣余中语言跟外境的关系搞清楚。



第二十四节课

现在讲《量理宝藏论》第四品中对遣余的几种诤论，今天讲第三个诤论。

辛三、遣除无有所断不能运用遣余之诤：

所知等词无所遣，彼者否定实相违。

对方向我们提出辩论：你们因明派说，遣余要断除它的一切违品，只有断除它的违品才是遣余，比如我们说瓶子、柱子等时，非瓶、非柱等违品已经断完了，这样才安立它为遣余；但是，世间当中有些词并没有它的违品，如所知等。大家都知道，所知的范围非常广，有实法和无实法全部都包括在里面；还有一切、全部、所有、无余等，它们包括一切万法，所有的法已全部涵盖无余。这样一来，它以外的法根本不存在。既然你们的遣余要断除它以外的法，而一切万法中不包括的法在整个世界、整个轮涅当中都是不存在的，那么就会出现它没有违品、没有所断的过失，因为它根本没有可否定的对境。既然没有对境可否定，那就存在这样的情况：有些词有遣余，有些词没有遣余，这与你们的观点明显相违。

对方给我们提出了这样一个问难，下面作者对他们进行回答。

彼纵无余有实法，然有假立而否定。

实际上，对方这样的辩论是没有任何意义的。当然从事物本体的角度而言，除了这个法的本体以外并没有其他的法，但是我们所谓的遣余，并不是在事物的自相上安立的。如果在事物的自相上安立，所知以外就没有其他的法了，如是就会出现不存在违品的过失；但是我们所谓的遣余，前一段时间也讲过，这是分别念的一种缘取方式，在这种情况下，即使所知不存在它以外的法，但我们在分别念前可以这样安立。比如说这个所知，它里面已经包括了所有的法，从事物的自相而言，所知以外需要排除的其他法是没有的；但是这一点在分别念前可以建立，所知以外的东西全部排除。比如说柱子建立起来的时候，柱子以外的法在心里面就排除了；同样的道理，所知也好，一切也好，这些词语在我们的分别念当中其实也可遣除其他法。

当然，这个问题主要是由于因明前派为主的一些论师，他们一直把总相和自相混在一起而导致的；也就是说，他们认为所谓的遣余在事物的自相上是存在的。如果真的是在事物的自相上存在，那么除了所知以外，就没有别的法了，这样所知虽然建立起来了，但却没有可

否定的法了，就会有这个过失。然而所谓的遣余，是在我们心里面安立的，既然在心里面安立，就根本不会有上述不存在违品的过失。

并且诸如此类，如微尘无穷分的过失、法相无穷的过失、推理无穷的过失等都不能成立。为什么呢？因为这些全部是在心中安立的，或者说是由分别念假立进行操作的。我们在前面也讲过，分别念当中，一个法分为众多也可以，众多的法归摄在一个当中也可以，这没有什么不合理；而如果我们在自相上进行破立，就会招致上述种种过失。但我们在自相上并没有破立，因此你们所说的过失是不能成立的。

当然，从表面上看，他们似乎说得有道理。你看，瓶子以外还有柱子、牦牛等，这些东西都是瓶子遣除的对象，但是"一切"完全不同，除了一切法以外并没有什么可遣除的，那这个问题怎么回答呢？可能有很多人会这样想。但实际上遣余仅仅是分别念的一种缘取方式，你只要懂得了这个道理，所有的问题就可以迎刃而解了。其实，问题的关键就在于外道与因明前派不懂总相和自相的差别，将它们混在一起。这样一来，我们在总相上进行破立的时候，他们认为是在自相上进行破立的。如果真的是在自相上破立，那肯定会有这种过失，但我们并

不是在自相上进行破立，因此就遣除了上述的所有过失。

辛四（遣除若观察遣余成立有实与否则非理之诤）分二：一、宣说对方观点；二、回答。

壬一、宣说对方观点：

谓若汝之彼反体，乃有实法同共相，
无实则无必要力，是故反体无所需。

这是在反体方面的一个辩论，实际上也是遣余的辩论。因为在《量理宝藏论自释》当中明确讲到：遣余和反体在某些时候是一个意思；《释量论》和《释量论自释》当中，都有遣余跟反体在某种条件下是一个意思的说法。

那么这里如何对反体进行辩论呢？对方给我们提出这样一个疑问：你们因明派承认的反体（遣余）是有实法还是无实法？柱子本体建立的时候，柱子以外的事物全部排除，这种遣余（反体）到底是有实法还是无实法？

如果你们认为，这种反体是有实法，那肯定不合理。为什么呢？如果柱子的反体是有实法，那就会招致承许共相为有实法的全部过失，就会变成跟共相（总相）的辩论一模一样，以可见不可得的推理可以推翻。也就是说，反体有实法如果存在，那应该遍于所有的别法，每一个别法上面应该有一个实有的总法，但以这种

方法进行观察的时候，你们所许的遣余在每一个有实别法上面是根本没有的。因此，你们的观点就会存在第三品里面破总法的全部过失。

如果你们说反体（遣余）是无实法，那它就没有一点能力，没有一点必要。比如说，柱子的反体如果是无实法，那它就跟石女儿和兔角一样，没有本体的缘故，作用也没有，力量也没有，什么事情都做不了。那这样，你们所谓的反体或者是遣余，到底指的是什么呢？实际上一点必要都没有。

对方给我们提出这两个疑问：承许反体为有实法，那就跟前面第三品中的总法一样，没有必要。承许反体为无实法，无实法是没有实体的东西，这样说也没有任何必要。下面，我们通过两个方面进行回答。

壬二（回答）分二：一、破其他答辩；二、自宗答辩。

癸一、破其他答辩：

破其他答辩，是破除藏地雪域派个别论师的观点。雪域派论师对他们的回答，萨迦班智达不满意，在这里进行破斥。

因明前派前期的部分论师，还有一些外道，他们持对方观点。下面，藏地夏瓦秋桑等个别论师对他们做出回答。

于此藏地多师许，有实反体为有实。

若尔则于总所说，此种过失难消除，

大家在学习因明的时候，思路一定要理顺。看到别人提出的问题，你先不要看下文，应该自己想一想，如果是我，我该怎样回答。刚才，遣余到底是有实法还是无实法的问题，别人在路上挡着你，给你提出这样一个问题，你怎么回答？我现在没空，我生病了，我今天不回答……这样的回答方式不太合理，你必须要有理有据地做出回答。

大多数藏地雪域派的论师，如夏瓦秋桑等，还有后来格鲁派里面学《因类学》的部分论师，他们认为：无实法的反体是无实法，比如石女的儿子，它的反体是无实法，因为它本来就没有什么建立的，无实法的反体（遣余）就是无实法；而有实法的反体是有实法，比如柱子，它是有实法，有实法柱子的反体应该是有实法，如果不是有实法，那反体就没有力量和作用了。

萨迦班智达对上述回答不太满意，下面就予以遮破。

“若尔”，如果这样，那于“总”所说的过失就难以消除。这里，总法、反体、遣余基本上是一个意思。只不过在不同的场合当中，有不同的理解方式，实际上就是一个意思。

我们前面对外道进行遮破的时候讲到，鸱枭派或胜论派认为总法和别法异体，而数论派为主的其他外道则承许二者一体。总而言之，他们都认为：所谓的总法是实有存在的有实法。比如说总法瓶子是实有的东西，它遍于金瓶、银瓶、铜瓶、铁瓶等所有的瓶子；也就是说，所有的瓶子上面都有一个总法。

下面，我们对它进行破析：你所许的总法到底是遍于所有的别法，还是遍于个别的别法？如果遍于个别的别法，是不合理的。如果遍于所有的别法，那是每一个别法上面有一个总法，还是一个总法遍于所有的别法？这种方式，我们前面观察过。

如果我们佛教宗派承认所有的反体是有实法，那我们对外道就没办法破斥，因为我们自己也承认总法是有实法。这样一来，我们破斥外道就非常困难，根本没办法破斥。怎么没办法破呢？下面的理证非常重要，大家应该记住。这个偈颂表面看来只有一句，但这一品当中，如果下面的理证方式没有搞懂，恐怕最根本的要领很难掌握。

怎么难以遣除呢？下面进行推理。

遮遣非树彼有实，若是沉香余非树，
余若是树沉香非，彼之自性非他故。

这个推理表面看比较简单，但很重要，所以大家一定要搞清楚。

在讲解之前，我首先将前面的辩论简单重述一下。对方提问：柱子的反体或者遣余，到底是有实法还是无实法？是无实法，就没有作用；是有实法，则会出现总法实有的全部过失。藏地的个别论师给予回答：无实法的反体是无实法，有实法的反体是有实法。萨迦班智达破斥这种回答：如果这样，我们佛教对外道总法实有的观点就没办法破斥。

为什么没有办法破斥呢？颂词当中这样讲的，如果遮遣非树的反体是有实法，那这种有实法跟沉香树是一体还是他体？如果这个有实反体跟沉香树是一体，那么其他的树就不是树了，即檀香树、柏树、松树等其他树就不应该是树了。为什么呢？因为树的有实反体与沉香树无二无别，而沉香树的微尘与特质，跟其他任何树不可能有同体的关系。这样一来，整个世间就只剩下沉香树了，其他的树就不是树了，有这种过失。反过来说，如果有实的反体与沉香树是他体，而与檀香树、柏树等树为一体，那么檀香树等其他树就变成树了，因为非树的反体跟檀香树等是无二无别的缘故。这样一来，檀香树等应该是树，而前面的沉香树就不是树

了。为什么呢？因为檀香树等的本体跟沉香树的本体永远也不可能有一体的关系。这一点，我们也可以看得出来。虽然有部宗和经部宗的观点略有不同，但在色法的成分上没有什么差别，都认为它是由四大——地、水、火、风，再加上色、香、味、触（没有声尘），共八种微尘组成；虽然沉香树与檀香树上面都有八种微尘，但沉香树的八种微尘与檀香树的八种微尘毫无关系；这样一来，它们之间不可能存在一体的关系。既然没有一体的关系，此时遣除非树的有实反体如果与沉香树无二无别，那檀香树就不是树了；反之，遣除非树的反体如果与檀香树一体，那沉香等其他树就不是树了。这个过失依然存在，无法避免。

当然，这个问题刚开始的时候有点难懂。的的确确，我都是在年轻的时候，花了一定时间以后才明白的。但因明中所讲的这些道理一旦通达以后，就是这么一回事了，再也没有更深奥的地方了；它并不像中观和密法的境界那样，有时候觉得懂，有时候又觉得不懂，有这种感觉。但不管怎样，因明的推理方式还是很重要的。

这里的推理方式跟前面破总相实有的推理方式，是完全相同的。尤其是在这一品当中，



主要分析的就是外境物质上有没有自相遣余的问题。

如果外境物质上有自相遣余，那会有很多过失。为什么有这么多的过失呢？因为，遣余实际上是我们分别念的一种缘取方式，并不是真的要在事物的本质上遣除一个法、建立一个法，事物的本质上是没有破立的。前一段时间也给大家讲过，《释量论》当中说：一个事物的本质不可能跟其他事物的本质混杂在一起；在事物的本质上根本没有建立一个法、遣除一个法的作用。

任何一个法，它都安住在自己的本体上。但是当我们要建立一个法、遣除一个法的时候，就得在分别念中进行操作了。可是外道和因明前派的很多论师，他们根本没有搞懂这个道理，认为在事物的本质上有破立的关系。如果在事物的本质上有破立的关系，这个颂词所讲到的过失，对方就不可能遣除。

刚才，我们是以树木为例来进行分析，说明事物的自相上有遣余存在不合理，或者说断除非事物的反体是有实法不合理。我们换一个角度，在其他事物上进行观察也可了知此理。

比如“人”，人的反体是有实法还是无实法？如果你说，人的反体是无实法，这是可以

的。遣余实际上就是无实法，因为它的反体是我们在分别念当中假立的。但是，如果像外道和因明前派论师所说那样，遣除非人的反体（即人的反体）是有实法，那我们可以对此进行观察，遣除非人的反体（遣余），跟男人是一体还是他体？如果这个反体跟男人他体，除了男人以外还有人的总相实有存在，那么应该以正量得到，但是现量比量都得不到的，所以这一观点肯定是不合理的；如果你说，遣除非人的反体跟男人一味一体，那么除了男人以外，女人应该不是人了（你们不要笑啊！笑的话呢，说明你可能还没有考虑明白）。为什么呢？不管是男人的微尘也好，心也好，什么都不可能与任何女人一体。世间当中，任何一法都安住于各自的位置上，不可能与他法成为一体。但你们刚才承许遣除非人的反体与男人一体，而男人与女人又不可能同体，这样一来，女人就不是人了；如果你说，这个反体跟女人是一体，那么与男人肯定不是一体，男人就不是人了。如果将反体承认为实有，就有这种过失。

而萨迦班智达自宗不是这样的，所谓的人就是我们分别念假立的一种概念。这种概念是无实法的原因，男人上面具有人的概念也可以，女人上面有人的概念也可以，这样根本不会存

在任何过失。

有些人可能这样想：遣除非人的反体有很多，男人也有这种有实法的反体，女人也有这种有实法的反体。但这种说法是完全不可能的，为什么不可能呢？因为你们承许，遣除非人的反体是有实法的原因。如刚才所讲那样，瓶子反体的假立概念在金瓶、银瓶上面都可以有。但是，如果真正瓶子的有实反体存在，当它与金瓶无二无别的时候，就永远不可能与银瓶无二无别，瓶子的这种有实反体被金瓶已经占据完了，银瓶根本不可能再有瓶子的实体了。

这个问题，你们应该好好考虑一下，过一段时间，我们还要在这个问题上面探讨。如果这个问题没有搞懂，这一品当中的很多问题就非常困难。如果你把这个推理方式弄懂，内心当中真正觉得：遣余、反体和总相全部是分别念来安立的，这一品当中的很多问题就比较容易。如果是在分别念中，遣余和总相都可以安立。同类的事物都有一个总相，这种概念能遍于自己类别的所有别法当中。如果我们承认遣余在事物的自相上真实存在，那这种道理就非常难解释。

前面也讲了，克珠杰尊者和麦彭仁波切，他们在论典中都承许自相的遣余，但这种外境

事物的自相遣余，只不过是从名言的角度来讲的；在事物的实质上、本体上没有什么可遣的，“我要遣除你”，这样的破立关系在事物的本质上根本没有。本论五、六品当中一再说，相属和相违只是我们在分别念中假立的。有些人可能会这样想：怎么会是分别念假立的呢？你看火与烟，它们应该在本质上有能生所生的关系。对于这个观点，我们下面会破的。分别心上，可以有相属与相违的联系；而在物质的本质上，烟与火之间没有任何联系。同样的道理，每个事物的本体跟其他任何事物不可能混杂而存在，遣除、建立都是由分别念假立的而已。

这样一来，对于世间当中，所有破立全部是依靠分别念来进行操作的这一点，我们会深信不疑。学习因明以后，我们应该懂得，外境是如如不动的，全部都是心在假立。在《坛经》中讲到有两位和尚辩论，一个人说是幡动，一个人说是风动，后来六祖大师说，不是其他在动，是心在动。真是这样的，外境当中，相违与相属、破与立，这些全部是没有的；但我们心里面，的的确确有很多的破立。你没有懂得这种关系，一直认为外境当中真实有破立，那这是搞错了。所以，因明如果稍微讲得深一点、细一点，可以直接进入唯识宗的观点。麦彭仁




波切说：在抉择名言实相的时候，按照真相唯识的观点非常合理，其原因就在这里。

这个问题，希望大家再三考虑一下。刚才这个颂词，遣除非树的实体，如果与沉香树是一体，檀香树等就不是树了；如果跟檀香树等是一体，沉香树就不是树了。为什么呢？因为自之本体非他故，这是最根本的一个原因。同样的道理，金瓶的本体跟银瓶不可能有同体的关系，如果遣除非瓶的反体与金瓶是一体，那银瓶就离开瓶子的范围了，但这种过失谁也不敢承认。因此，我们千万不能认为：总相在事物上存在，遣余实体存在，反体是有实法。

萨迦班智达在这里不太满意，认为因明前派的有些论师根本没有了达法称论师的究竟密意，但还认为自己在弘扬因明，其实你们到底在干什么呀？

下面是暂停偈。萨迦班智达和他们辩论，感觉有点累了，所以要暂停休息一下；也就是说，有些论师一直在讲，然后中间要稍微休息一下，喝个咖啡。开玩笑啊，萨迦班智达那时候，肯定没有咖啡，所以用暂停来休息一会儿，是这个目的。

受持法称意趣者，反而破斥大师理，
如栖林间之猴群，粪便洒于绿树中。



他这里说，凡是认为共相、反体实有的这些人，实际上根本没有通达法称论师的观点。为什么呢？法称论师在《释量论》当中一再强调：所谓的总相不可能是有实法，应该是无实法，并且通过七个（或者八个）理证已经做了圆满的抉择；而且所谓的总相、反体、遣余是一个意思，他们全部是无实法。不仅是《释量论》，在《因明七论》的其他相关论典当中，这个观点也说得非常清楚。所以，你们因明前派为主的这些论师们，自认为是在守持法称论师的观点、意趣，但实际上根本没有通达。

在因明学界，不管是藏传因明，还是汉传因明，任何一个因明学者，不承认法称论师观点的，一个也没有。当然，这种情况在藏传佛教中比较普遍，无须多讲；前一段，我看了一些汉传佛教的因明书籍，不管是翻译者，还是研究者，他们主要的依据、最终的依据，就是陈那论师和法称论师的论典，都将陈那论师和法称论师看作因明学中最主要的传承上师。应该说，研究佛教逻辑、佛教推理的人，对世间两大理自在王的法语是没有不承认的。为什么呢？因为在释迦牟尼佛教法的六大庄严当中，真正把因明教法在人间弘扬开来的，就是这二位尊者；也可以说，因明教法是依靠陈那论师

和法称论师的加持和弘扬，才在人间出现乃至兴盛的。

你们因明前派为主的论师们，虽然自认为在守持法称论师的意趣，可是你们在守持的过程当中，并没有对法称论师观点的弘扬作出贡献，反而将法称论师根本没有承认的、明显遮破的“垃圾”拿来当作自己的装饰品，而建立自己的宗派，这是非常不应理的事情！

当法称论师遮破对方观点的时候，你就一直站在外道的观点，对法称论师充满忿恨，并对法称论师究竟无垢的观点进行驳斥、遮除，这就像栖于林间的猴群，将不净粪洒在自己的住处一样，非常不合理。猴群本来住在郁郁葱葱的森林当中，但是它根本不爱护自己的住处，整天将不净粪洒在林间，染污自己的住处。这些人就像猴群一样，口口声声说自己是因明宗派，在受持法称论师的意趣，但实际上却在染污自己的传承上师，真是特别的可怜！因此，后来的一些论师，经常用猴子来比喻对传承上师不恭敬的人，或者对自己的寺院、自己的宗派进行破斥的人。

萨迦班智达在不太满意的时候，他往往会用旁生为喻来批评人，如老猪、猴子、牦牛等，学过《格言宝藏论》的道友都应该知道这一点。

此处的意思是说，这些人跟猴群没有什么差别，自己居住的地方本来应该好好保护，但他们不但不保护，反而进行染污，这是应该受到呵责的。因此，我们后学者，对自己的传承上师，对自己教法来源的大师们应该恭敬有加，不应该染污他们的观点。

癸二、自宗答辩：

反体不成有实法，若析心识缘取式，
一切有实皆具足，是故遣余无此咎。

我们自宗所承认的反体，根本不会像上面论师所承认的那样，成为有实法。如果反体是有实法，那就说明遣余在外境当中存在；如果遣余在外境当中存在，那沉香树和柏树就变成一体，因为遣除非树的树木反体，实际上在每一棵树上都是存在的。或者说牦牛和其它动物也变成一体，为什么呢？因为这个所谓的牦牛，它已经遣除非动物，这个遣除非动物的有实反体，在老狗等其它动物上也是存在的。这样一来，所有外面的动物要么本质一体，要么一个也不是旁生了，有这个过失。因此我们自宗根本不会承认，遣余是有实法，反体是有实法。

如果我们以心进行分析，所谓遣余就是一种缘取方式。它是怎样缘取的呢？就是把总相和自相误认为一体进行判断的。这一点，在同

类的所有事物上都具有，柱子也好，瓶子也好，它们上面都具有。心缘取的时候，把事物的总相和别相混在一起，这样的概念能遍于它的所有别法，这一点的的确确是存在的。所以，我们自宗在真正建立法称论师无垢观点的过程当中，根本没有对方所说的过失。

因为我们承认的遣余，就像学中观时所讲的中观应承派的观点一样，别人怎么样讲，我们都可以分析。你说的遣余是在本质上安立还是在分别心上安立？如果在分别心上安立，遣余可以成立。比如遍于所有金瓶、银瓶等的瓶子，我们可以承认。这种瓶子不是有实法的缘故，在分别念面前可以遍于所有的瓶子；如果在本质上安立，就不能遍，不能遍就会出现遣余不能遍于同类法的过失。因此，我们自宗所承许的反体肯定不是有实法。不是有实法就没有你们所讲的这些过失。

由此纵说一词语，亦具破立二功效

我们自宗这样承认：任何一个词语，任何一句话，比如我们说瓶子、树木、旁生等，它们都具有两种功效。哪两种功效呢？建立它自己的本体，排除它以外的法。任何一个人说出的话，都有这两种功效，或者说任何语言都有这两种功效。比如我说：“用瓶子给我倒水。”

别人就马上知道，盛水的应该是瓶子，不是锅等容器，这样就马上遣除了违品，建立了它自己的本体。如果我光说给我倒水，那瓢也可以，碗也可以，反正倒上水就可以。所以，每一个词语都有这两种功效。

有时候我觉得，不要说我们人的语言，车的喇叭声也有这种功效。路上过的时候,双方司机互相打招呼："嘟嘟！"表示"你好！再见，我走了！"等等，就直接过去了，是用这种语言来建立与遮破。虽然不像我们人说话那样，什么再见、快让车、快快快等，但它确实具有这两种功效。如果前面堵车了，"嘟嘟、嘟嘟……"表示"快过去、快过去，不要堵、不要堵。"汽车的嘟嘟声应该有这种功效。

当然，不同语言有不同的表达方式，这跟习惯有一定的关系。虽然汉语、藏语、英语等的表达方式不尽相同，但任何一个语言都有破立的作用，这一点是相同的。但这两种作用并不表示正在做事情，这一点一定要搞清楚。我们不要认为，说瓶子的时候，就真的建立一个瓶子，瓶子以外的东西全部挡住。就像门卫一样，他自己可以见上师，其他人不能见上师，被挡在门外，不是这样的。语言并没有亲自去做，一些讲义和注疏当中都是这样说的。但是

语言确实有两种功效，人们说出任何一个语言的时候，它能建立它自己的本体，并排除它以外的法，具有这样的力量。

这样一来，对方产生疑问：按你们的讲法，那语言实际上就成了破立两者的作者。比如说瓶子，瓶子的自体依靠我的语言得以建立，瓶子以外的东西全部被挡住。很明显，这一句话就成了破立的作者。

实际上，并没有变成正、反两方面作者的过失。为什么呢？下面进行回答：

二法不容是一体，反体本性不成立，
是故依凭说反体，成立自体之有实。

我们可以这样回答：任何一个语言根本不会充当作者，因为二法不可能在一体中容有。比如我说瓶子，瓶子的本体是自相有实法，遣除瓶子以外法的反体是无实法。在一个事物的本体当中，既是有实法又是无实法，这种情况不会有的。又比如说树木，树木它自己的本体建立的时候叫做树，它遣除非树的部分叫做反体，也叫做遣余。一个是有实法，一个是无实法，没有这两个合在一起的情况。

在我们分别念面前，建立瓶子的时候，非瓶已经遣除，好像有这种感觉。但实际上，我说瓶子，瓶子的本体已经建立，这时遣除非瓶

的反体跟瓶子的本体，并不是以无二无别的方式存在，这种情况肯定是没有的。

有些人可能认为：瓶子是真实的瓶子，它本身就具有遣除柱子等非瓶的功用，所以遣除非瓶的反体跟瓶子的本体就是以无二无别的方式存在。我们回答：并不是这样，我说瓶子的时候，遣除非瓶的功用虽然存在，但这只不过是在分别念中进行的，我把自己的概念总相误认为瓶子的自相，口里面说瓶子，这时就排除了心里面瓶子以外的其他法，所以遣除非瓶的反体完全是无实法，不可能与有实的瓶子是一体。

反体的本性为什么不成立呢？如果反体真实成立，我说瓶子的时候，遣除非瓶的反体就会真实出现，但没有这种情况。是怎样的呢？我一说瓶子的时候，瓶子的语言就间接排除了瓶子以外的所有法。由此看来，遣除非瓶其实就是一种总相、一种反体，这个总相（反体）并不是实有的东西。

凭着我们的想象说瓶子的时候，瓶子的语言实际上就是遣余。这个时候，瓶子的自体可以建立起来，在我们的心识当中，或者在我们的词语当中完全可以建立。

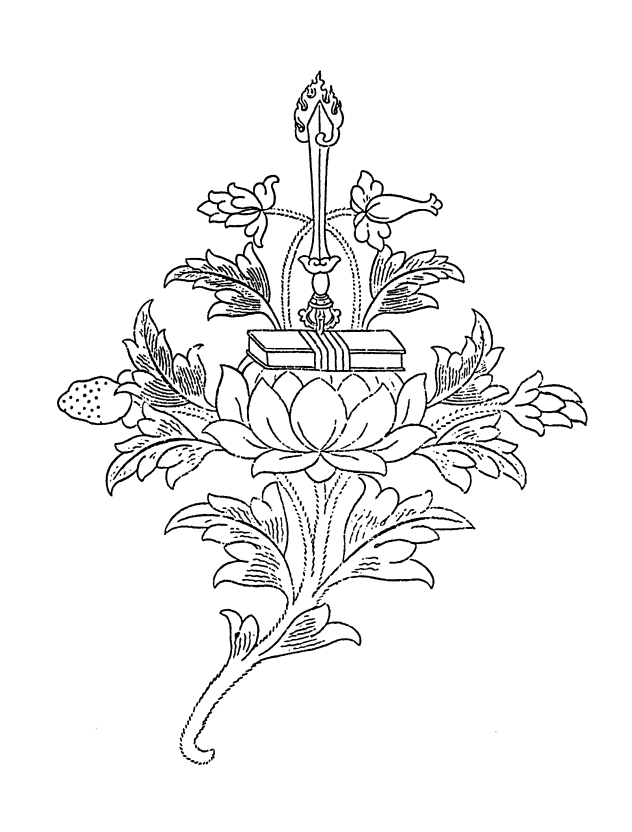
因此，任何语言根本不会成为破立两者的

作者，不会有这个过失。大家应该以这种方式来理解。

现在我们还没有学《因明七论》，《量理宝藏论》也还没有学完。我看个别人刚开始的时候非常精进，并说“我一定要学通因明”，但现在却开始有些松懈；网上的佛友也是，刚开始的时候，学因明的兴趣特别大，后来一个接一个地掉到《大圆满前行》上来了。当然，学习《大圆满前行》也很好。刚开始的时候，我也想过，很多人不一定能学懂因明。但有些人说：“我正在学因明，我正在研究逻辑！”听起来倒很舒服的，但任何一个学问，没有下一定工夫是很难通达的。

学习因明，对比较聪明，有一定智慧的人来说，是非常有意义的。所谓的因明对世间的名言分析得相当清楚，因此，如果没有一定的智慧，学起来肯定非常困难。但是如果你真正懂了以后，对世间当中的一切万事万物，也即世间名言，就会有一种豁然开朗的感觉，应该说那时对什么法都不会愚痴。就拿我们刚才讲的一些道理来说，它牵涉到世间的语言学，但现在的语言学根本没有讲得这么清楚；有些因明知识也牵涉到心理学，比如心类学；还有世间的宇宙学、社会学、经济学等，它们有很多

问题直接或间接包括在因明学当中。因此，如果通达了因明学，那世间当中人与动物的关系、语言与心理的关系、人与自然环境的关系等，很多学问会通达的。所以，学习因明对有智慧的人来讲，有非常大的利益。我们这里有些老年人，虽然听得不是特别懂，但态度很好，表情非常不错，我也非常开心！



第二十五节课

下面我们继续学习因明，现在讲到遣余的五种辩论。其中前四个已经讲完了，今天是第五个问题。

辛五、遣除若遣余无共相则不可能同体之诤：

谓诸异体若无总，莲花以及蓝色等，
诸法不汇一体中，由此应成同体无。

胜论外道以及佛教中的个别论师认为：应该有一个共相存在并起作用；而且这个实有的共相，是由众多紧密联系的不同法聚集在一起而形成的。也就是说，这个实有的共相必须存在，如果这样的法没有存在，那就非常不合理。就像世间上有金瓶、银瓶等许许多多的瓶子，这些异体的法集合在一起，就应该有一个总相的瓶子存在。

如果不同法汇集在一起的总法不存在，那就不合理。比如青莲花，从细微的角度而言，它是由色香味触等八种微尘组成；平时人们也说，青莲花既是蓝色的，又是有味道、有香气的，它既是花朵，又是有为法等等。可见，青莲花是由许许多多法聚合在一起而形成的。这就说明，有总体实有的法存在。如果没有实有

的总体法存在，那这么多的法全部聚合在一起而成为同体，就是不应理的。具体而言，如果实有的总体法不存在，那它既是青莲花，又是蓝色的，又是有为法，又是有味道、有香气的，这些不同特征的法聚合在一起，并以同体的方式存在，就是不合理的了。其实，对方之所以要举出由许许多多法聚合在一起而形成同体法的理由，就是要证明，有一个能涵盖所有别法的实有总法是真实存在的。这种总法也可以叫总的反体，也可以叫总的遣余。

如果没有这样的一个总法摄集它们，那这么多的法不可能成为同体的一个法。比如说我是一个汉族人，那我既是汉族人，又是出家人，也是东方人，还是有为法，也具有生命等。这许许多多的法，在我一个人身上具足，如果没有一个总法摄集，那这是不可能的。如果有一个总法，那所有这些别法才能被无余涵盖。比如说青莲花，它里里外外所有不同特征的法，可以全部包括在一个青莲花当中；具体来讲，青莲花的花瓣、花叶、花蕊、花枝、花茎等，以及它的颜色、形状、味道等，所有这些部分或特征全部包括在一个总的青莲花当中，对方一直这样认为。

当然这个辩论，实际上是由于对方没有领

悟到总法和别法之间的关系而造成的；再加上，心里的概念总法与外境实际的自相，我们是将这两个误认为一体而取境的，如果没有了解这个概念，肯定会产生这样错误的认识。

除了佛陀和这些因明学家以外，现在世间上，有许许多多科学方面的学者。不管他们研究的是地理、物理、数学、化学，还是社会、政治、经济、军事，他们的内心时常处于一种矛盾或迷惑之中。这是因为，他们在研究的过程当中，始终分不清内心与外境的差别。实际上，世间的诸多问题，都是分别念在作怪，它将一执为多、多执为一，出现种种变化；但是他们始终不明白这种道理，反而认为在外境当中有这么多的破立，这样以后，他们虽然做了许许多多的研究，但很难真正了知事物的真相。因此我们认为，不要说在胜义当中，就是名言当中的许多研究，因明也是不可缺少的。也就是说，想要通达任何一种学问，因明的知识都是必须具备的。我看见国外的一篇论文当中是这样说的：自古以来，在藏传佛教的历史长河中，有无数的高僧大德涌现于世，这些大德没有一个不精通因明，应该说他们对五部大论都精通，但对因明更为重视。回顾历史，我们就会知道，没有一个高僧大德通达其他万法而不

懂因明，这样的大德是没有的。所以，我们应该研究因明这种学问。对于一个修行人来讲，闻思因明的确是不可缺少的。

当然，因明当中主要宣说的并不是胜义谛。在《集量论》当中，也有这样的观点：依靠因明并不能了达胜义空性，因为胜义空性在因明中并没有宣说，但是依靠这样的名言梯阶能踏上解脱（涅槃）的高楼。在龙猛菩萨、静命菩萨以及其他中观论师的诸多论典当中，都是这样讲的。因此，我们现在这种对名言的了解，是非常重要的。

表面上看来，对方真的有道理：青莲花既是蓝色，又是有为法等，这么多的法集聚在一个法上面，应该有一个总法存在啊！如果总法不存在，那我们为什么认为有很多不同法聚在一起的同体法呢？所以，在实际外境当中，应该有一个总法控制它们、束缚它们。

实际上，这是我们没有以正理辨别的原因导致的。我们通过学习因明，尤其是遣余品，能了解许许多多的知识。如果真的将第四品的道理了解，就会知道：我们众生不管耽著什么样的法，全部是在迷乱当中操作的。这一点，会很容易了解。我们往往认为：外面的很多法在实际当中存在，它们有不可分割的联系。但

实际上，这全部是分别念在作怪。虽然在名言当中，每一个法都有像牛角一般互不混杂而存在的自相，但是它的破与立、形成和毁灭等，与我们的分别念有非常密切的关系，即全部是在分别念上安立的。因此，通过这样的学习，我们能间接通达一切万法虚幻的意义，也能通达世俗的真相。

所谓的因明，它应该是一种无欺的知识，或者说是一种无欺的意识；既然是无欺的意识，那它所判断的对境就肯定没有错谬。因此，大家在学习因明的过程当中，通过方方面面来分析的时候，越分析越会对无等大师释迦牟尼佛的教义生起信心。以前，一位印度论师在其所做的《释迦牟尼佛赞颂文》当中这样讲到：“当我对外道的教义越来越深入分析的时候，对本师释迦牟尼佛的信心就越来越强烈！”同样，我们也应该生起这样的想法。

现在世间的一切学问，包括我们自己在小学、中学以及大学等高等学校里面学的知识，这些知识与佛教知识比较起来，存在很大的差异。因为它们所能讲出的道理，以佛法完全可以解释，也就是说，它们统统可以包括在佛教的知识当中；而佛教里面阐述的诸多甚深道理，以这些知识根本无法解释。

以前的根登秋佩大师，他在一篇《佛教与科学》的论文当中这样讲到：“首先，佛教与科学可以以平行的方式赛跑；但到了一定的时候，科学就累得跑不动了，而这个时候，佛教还有能力不断地向前奔跑。”意思是什么呢？就是说在研究过程当中，不管研究物质也好，研究心的领域也好，佛教不能解释的事物是没有的，他能非常圆满地解释一切万法；而科学虽然在其所研究的领域范围之内，它有能力做出解释与回答，但到了一定的时候，到了最深的研究领域，也就是超越我们凡夫的境界，超越现代科学仪器能力的时候，它就无能为力了，在那个时候，科学就劳累得倒下去了。比如说通过科学观察心的奥秘，观察入定禅修的不可思议境界，观察物质的形成与毁灭，不要说这些领域的胜义谛，就是到了名言谛的一定阶段，科学就会倒下去的。

之所以这样讲，并不是我们自赞毁他，谁的宗派当中有真理，就应该随学这个宗派。我们并不认为：因为我们是佛教徒，所以我们要大力弘扬佛法，不管有理无理，一定要高举佛教的旗帜。没有这个意思，只要是真理，不管是那一个宗派所讲，我们都应该接受。

在这种用真理来观察的场合当中，我觉得

佛教回答不上的问题是没有的。但是，佛教徒的知识水平各不相同，有些佛教徒的知识跟得上佛教的教义，他根据佛教的教义，就可以回答得一点错误都没有；而有些佛教徒，以他的知识水平，并不能完全了解佛教的甚深道理，虽然他也是佛教徒，但是他所说的话，能不能圆满解释佛教的真理呢？不一定的。我们遇到的佛教徒当中，有些可能笨一点，有些可能聪明一点。如果让一个特别笨的佛教徒作代表，来解释佛教，他不一定能说明白。

生活当中，就有这样的情况。原来有两母子，他们在一起随便聊天，在说话的过程中，母亲表现出对佛教有信心，认为前世后世应该存在；这时，儿子告诉她：“妈妈，你不要信那些，应该相信科学！什么前世后世，肯定是不存在的！”这位儿子自认为代表科学，但实际上科学里面对前后世到底是怎么说的、怎么判断的，他根本不知道。

学过一些知识的人都知道，科学里面对前世后世大多数是不破不立的。有些虽然去研究，但根本没有找到前后世不存在的理由；有一部分科学家认为，前世后世的确存在，其中有人是通过二十多年的研究，有人是通过长达四十多年的研究才证实的。可是那个儿子认为自己

很年轻，应该对母亲说一个正规的教言：你一定要相信科学啊！但他所谓的相信科学恐怕有些盲目，因为就连他自己都不知道科学里面在说什么。这样能不能代表科学呢？我们认为不能代表。

同样的道理，佛教中也是如此。有些人根本不懂佛教的道理，不说因明、中观这些很深的法，仅仅是一些加行、一些简单的观想方法和禅修，他们也不懂。他们没有依止过上师，也没有修行的亲身体验；更不用说，通过修行获得证悟，这一点肯定是说不上的。虽然什么境界也没有，但表面上，他披着藏传佛教或者汉传佛教的法衣。这样的人能不能代表佛教呢？肯定不能，其他人也不应该依靠他的学说。讲了这么多，已经离题千里了，也不知道说了什么。

总之，我们学习因明，千万不要变成学术研究。学术上的研究，听起来虽然比较好听，但对我们的信心和解脱没有特别大的关系。因此，我们学习任何一部论典的时候，一定要把握自己的信心。通过学习因明、中观，乃至俱舍等论典，一方面要认识释迦牟尼佛的伟大；另一方面，应该想尽一切办法，以全部学问来认识自己心的本性，从而彻底了知众生都在做梦。

表面上看起来，这个青莲花的颜色、形状，我判断得没有错啊！但实际上，我们众生一直处在迷惑当中。不说别的，就说我们认为青莲花上有很多很多的东西存在，这些东西全部连在一起，从这一点就可了知，外境跟我们心识的关系，全部都处在迷乱当中，一定要深深认识这一点。如果你觉得没有迷乱，这是真实的东西，那你可以站起来跟我辩论，看你有什么样的理由能证明不是迷乱的。如果你真能举出一个不是迷乱的理由，一切都是真实的显现，那当然很好。我们也不愿意，这么多的众生都在做梦，都在痴人说梦。虽然不愿意，但实在也没有办法，无明习气毒药的力量是极为强大的。在这样的迷梦当中获得苏醒，这是许许多多众生梦寐以求的愿望！

下面是对他们的真实回答：

青莲蓝色非异体，遣余分之又摄集，
分别识前乃同体，非取自相根行境。

萨迦班智达在这里说：青莲花和青莲花的颜色（蓝色），在外境当中并没有以异体的方式存在；认为它们两个是分开的，或者以异体的方式存在，这是在分别念上安立的。

有些人可能这样认为：怎么说异体不存在呢？应该是存在的。它的颜色、它的形状、它

的每一个微尘都是分开的。当然，它的性质在名言当中是存在的；但是，这种性质其实是由分别念把它分开，或者把它们结合而形成的，完全是分别念在造作，这一点必须要搞清楚。

我们的分别念或者说遣余怎么造作呢？以对青莲花的分析为例：我们将青莲遣除了其他非青莲的部分，安立为青莲；遣除不是蓝色的部分以后，建立一种蓝色的行相；遣除非有为法的部分，建立它是有为法；还有，它的味道、形状等，遣除无数个它体，建立青莲花的本体。在遣余识面前，青莲花可以分无数的特点，所有特点与青莲无二无别的同体关系也可以建立。首先，用遣余的分别心把青莲花从不同的角度分开，这样每一个角度就成了不同的反体法；然后用遣余的心又把它们全部收回来，这样它们就成了同体法。也就是说，在分别念面前，青莲花可以是有为法，也可以是蓝色的东西，既是花朵，还是一个具有毁灭性的事物等等，它的一个本体，在分别念面前可以分为无数的特点；反之，无数的特点也可以积聚在一起成为一体。

我刚才讲的例子也是这样，这个人是汉族人，也是黄种人，也是在家人，或者出家人等等。在一个人上面，无数的特点可以安立，这

种安立实际上也是合理的。确实，这个人是汉族人、是黄种人、是出家人。在分别念面前，无数的特点都可以在一个人上建立。但是，这些都是在分别念上安立的，并不是在自相上真的有这么多特点。刚才也讲了，像地上长草一样，一个一个地分开，并且排斥外物，每个反体法的个体得以建立，这种方式在我们分别念面前可以有。但实际上这是错误的，在自相当中并没有。如果在每一个法的自相当中有许许多多的东西分开，那么我们应该能现量照见；但是，现量面前只有青莲花的本体，这些分开的东西只有在遣余或者分别念面前才可安立，在自相当中，根本没有这么多的特点另行存在。所以，我们一定要把总相和自相分清楚。自相或总相作为对境时，其对应的缘取方式一定是显现或遣余。

在这里，同体法的执著方式完全是遣余，并不是显现的缘取方式。为什么呢？如果是以显现的方式现量见到，你是分开见到还是同体见到？如果同体见到，那有许许多多的过失，比如说你的眼睛就能见到青莲花的味道、形状、颜色，也能了知它是青莲花、是有为法、是夏天产生的植物等，这样许许多多的法，在你的眼识面前能不能成立呢？根本不可能成立。这




说明，同体的法并不是我们根识的行境，也可证明同体在外境上并不是自相成立。因此，在学习的过程当中，大家一定要明白遣余的重要性。

本品最后，萨迦班智达作暂停偈：

亲睹建立及遣余，净目明慧兼备者，
彻见因明之所知，实相真理如佛陀。

世间上的任何一个众生，他们所缘取的自相对境，是在五根识面前显现的，即以显现的方式缘取，这一点没有什么可说的；而总相的对境是以什么样的方式来缘取呢？当然是以遣余的方式来缘取。

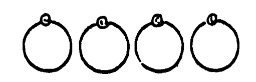
实际上，在所有因明窍诀当中，这个遣余起到命脉般的作用，就像我们的命根一样；如果一个人没有命根，那么他活在世间的希望就没有了。同样的道理，我们要通达因明最甚深的秘诀，首先必须要通达遣余品的要诀。对学习因明者来讲，这个要诀非常重要。因此，我们今年在考试当中，也主要以观识品和遣余品为考试内容。如果真正懂得了遣余，以后学因明方面的秘诀，就没有很大的困难。

世间上的任何一个人，如果他已经通达前面建立的道理（指显现），又通达遣余的道理，那么世间当中，名言的所有真相，他就能如理

如实地照见；在名言取舍方面，就没有任何问题。为什么呢？这两个相当于人的敏锐智慧和能辨别一切的双目（慧眼），有了这样的智慧和慧眼，它判断事物就没有任何问题。这样的因明学者（智者）就像佛陀，世间的万事万物全部能无碍照见，而且在任何众生面前，都可以无有畏惧地宣说自己的宗派。同样的道理，我们在学习因明的过程当中，如果通达遣余这一甚深要点，那么取舍、判断、破立方面等等，就没有任何困难。因此，萨迦班智达用与佛陀没有任何差别的方式，来赞叹通达遣余的论师或者智者。

当然，这并不是从与佛完全一样的证悟来比喻的。佛陀在世间当中，已经成为理自在，也就是通达万法的解脱者；同样的道理，在我们名言的领域当中，通达遣余者就像佛陀一样。在世间当中，在因明学者的群体当中，可以无有畏惧、自由自在地辩论。在暂停偈当中，作者对遣余的重要性做了着重的强调。

这以上已经宣讲了第四品。下面我们学习第五品。



第五品　观所诠能诠

丁三（所诠与能诠之证知方式）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

戊一（破他宗）分二：一、破许自相为所诠；二、破许共相为所诠。

己一（破许自相为所诠）分二：一、破许境自相为所诠；二、破许识自相为所诠。

庚一、破许境自相为所诠：

个别派系谓瓶等，外境自相是所诠。

所诠和能诠，我们这里不作广说，因为下面对它们的定义和概念有专门宣说。我们这里大多数人，是第一次学习因明，没有大概介绍的话，可能就不知道什么叫能诠和所诠了。

在这里，我先给大家简单介绍一下，什么叫做所诠与能诠。所诠是语言所诠表的内容，也就是所说的内容；下面也讲所知叫所诠，所知道的内容叫做所诠。什么叫做能诠呢？下面讲能知叫能诠，能令人明白的词句、词语、语言叫做能诠。比如我口里说瓶子无常，实际上外境瓶子的无常是我所诠的内容，我口里面说出来的“瓶子无常”，这个词语就是能诠的词句。简单说，就是所说的内容和能说的词语，所诠和能诠应该这样来理解。

这里有一个辩论。我们刚才已经知道了，人们在互相交往和沟通的过程当中，说者会说出一些话，听者也能听到别人所讲的话。那这个能诠的话所表达的内容或所诠，到底是自相还是总相？我们今天的辩论，主要在这个问题上。

大家不要打瞌睡，聪明的人没打瞌睡都听不懂，不太聪明的人，你打瞌睡更听不懂。所以，一定要心不散乱。刚才有没有打瞌睡的？我的咳嗽声起作用的举手。你看，这么多人！全部在往后看！其实，刚才我一个人也没看见。

学了因明以后，大家在说话上，有时候会互相挑毛病，这种现象会比较多。这样也可以，不过就是互相沟通的时候，有点困难。今天给别人讲：“你给我做下饭。”对方说：“你要做自相的饭，还是总相的饭？”

好，下面我们讲正题。

声论外道为主的论师（包括佛教中的犊子部），他们认为：瓶子等外境自相就是所诠。理由是什么呢？当我叫别人“把瓶子给我拿过来”的时候，别人根本不会认为，我在说瓶子的总相，对方知道我在说瓶子的自相，马上会把自相的瓶子拿过来。如果所诠不是自相，那我说“把瓶子给我拿过来”的时候，别人根本不知道是

指自相的瓶子，他不可能把自相的瓶子拿过来的。通过这个事例说明：人们所说的语言就是在说事物的自相，并没有说事物的总相。如果是说事物的总相，对方不可能拿出总相的瓶子，将心里面瓶子的概念掏出来，这是非常困难的，谁也没办法；正因为说的是自相的瓶子，对方就能将自相的瓶子拿过来。因此，肯定是在说自相，外道是这样认为的。

我们表面上看起来："对啊！真的是这样！我们平时与别人沟通的时候，不应该是说总相，就是直接说瓶子的本体。"但实际上，这种说法是不合理的。怎么不合理呢？

自相分开而确定，无边无法立名称，
纵是运用名言时，亦难获得初自相。

对方这种说法不合理，为什么呢？如果所诠是自相，会有许许多多的过失，有什么过失呢？因为所谓的自相，实际上是互不混杂、分开而住的。就拿瓶子来讲，有东方的瓶子、西方的瓶子等，在同一个时间当中的瓶子，就有无数之多；西方的瓶子又分为加拿大的瓶子和美国的瓶子等；这些国家的每一个城市当中，都有无数的瓶子存在；城市当中的每一个家庭，也会有许许多多的瓶子。所以，从地点的角度来讲，瓶子有无量无边，而且是全部分开的。

从时间的角度来讲，过去的瓶子、现在的瓶子、未来的瓶子等，也是无边无际的。从形象或质地等角度来讲，有大瓶子、小瓶子、白瓶子、红瓶子，或者金瓶、银瓶等等，也有无数。

一般因明当中，经常以瓶子为例来说明问题。原来有两位出家人，就是以瓶子为例进行了很长时间的辩论，这样一直争执不息。有一位从来没有听过辩论的在家人，在旁边听了很长时间，他认为：这两位出家人从早到晚，一直说瓶子无常什么的，他们肯定是为了一个瓶子在吵架。于是，这位在家人劝那两位出家人："你们两位作为出家人，在别人面前这样吵架非常不好；我劝你们，为了瓶子的纠纷最好平息下来，不要再争了；虽然我很穷，但是我可以买一个瓶子给你们，请你们不要再争了。"（众笑）

就像这个故事中所讲的一样，差不多每一堂课，我们都有关于瓶子或柱子的辩论。有时候，我也想用一些现代的名词，但可能是因明学家的加持吧，现代的名词，一会儿就用不上了。瓶子是最适合的，也许是我们以前瓶子说得比较多的原因吧。

不管怎么样，世间的瓶子无边无数，并且它们的自相全部分开而住。如果真的要对自相

取名字，那对无边无际的瓶子，人们就无法安立它的名言，就没办法命名了。比如从现在的角度来讲，我要给瓶子取一个名字，对现在这个瓶子，我可以给他取名为“瓶子”，以前它没有名字，现在我给它命名为瓶子，这是可以的。但是，我要给无边无数的自相瓶子安立名称，这是没办法的，因为根本找不到它们的自相。

从时间的角度来讲，瓶子的自相在一秒当中有很多刹那，产生又毁灭，产生又毁灭……是这样的，所以在我说出“瓶子”的当下，这个瓶子实际上早已灭完了。因此，所谓取名的这个瓶子，是从一个比较粗大的概念来讲的。就像我刚刚给一个小孩取了名字，这个小孩马上就死了，如果我们把这个名字用在其他的小孩上，那肯定不合理。因为，我是针对特定自相取名的缘故。虽然他已经死完了，他的名称也不能用在别人的身上。所以从时间的角度来讲，仅仅是给现在的瓶子取名，也是很困难的一件事。

从形象的角度来讲，有白色、红色等无数的瓶子，我们也无法立名。所以，我们自宗认为：对自相立名，肯定是不能的。因为自相是分开而住、无边无际的。那这样，最初的时候，




名称就没办法安立。

即使你有办法，将世界上所有的瓶子，用这个“瓶子”来命名，但是你在用的时候，也很难得到。为什么很难得到呢？因为，你原来取名的自相瓶子，现在已经没有了；既然没有了，现在你想得到，这肯定是不能的。比如说昨天有一位非常有能力的大师，已经把世界上所有的瓶子取名为“瓶子”；而我在今天想用的时候，对别人说“把瓶子拿来”，但是始终得不到。为什么呢？因为，昨天的瓶子全部都已经灭完了，我现在用的这个已不是原来命名的瓶子了，因为自相是刹那生灭的。

既然不能给自相命名，那在现实中为什么会存在这种现象呢？我们是把自相和总相误认为一体，给它立名的，这是合理的。比如一个小孩刚出生的时候，别人说：请你给他取一个名字。我给他起名叫张三或者李四等等，这个人还没有死之前，大家都可以用这个名字叫他；即使人死了以后，假如脑海当中还有他相续的总相，我们也可以给他超度，也可以说他的名字。但如果你真的要给自相取名，首先是很难找到这个自相；纵然找到自相，也给自相取了名，但到了第二天，你也不会承认这是那个人昨天的自相，因为第一天的自相已经灭完了。

即使说，这一辈子当中，他的自相不灭，但人死了以后，他的自相、他的尸体就没有了，他的名字也应该同时毁灭。但现量当中并不是这样，我们取了任何一个名称以后，只要没有取错，始终可以用这个名称来代替某个事物或某个人。因此，并不是对自相来取名的。

对自相取名有许许多多的过失，首先没办法立名；然后，即使立名，但在运用的时候，你原来取名的这个事物，现在根本找不到。你原来虽然对世界上所有的法取过不同的名称，但是你后来真的运用的时候，根本得不到先前立名的自相。因为，所有的事物不可能刹那停留，更不要说停留到第二天。只不过在我们分别念的相续当中，有一种事物的行相存在而已，这就是所谓的相续，也是分别念的遗余。除此之外，自相是根本找不到的。

总之，如果要给自相取名，第一个时间上面没办法；第二个，环境上面没办法；第三个，形象上面没办法。并且，下面还会讲到其他比较大的过失。

过去未来非所诠，彼者无有自相故。

如果按你们所说，对事物的自相取名，那过去的法已经灭完了，它的自相现在一点一滴也不存在，所以它根本不能作为所诠，不能作

为所说的内容了；未来的法，现在它的自相一点也没有产生，如明年的花朵，现在一点微尘还没有，所以你也不能说了。总之，过去未来的法完全不存在，你都不能说。

实际上并不是这样，未来过去的法我们现在也可以称呼。未来的弥勒佛，未来如何如何等，都可以说；过去的迦叶佛，过去的什么人物等，我们也可以说。这说明我们的所诠（所说的内容），并不是事物的自相。如果是事物的自相，那么以上过失就在所难免。

因此我觉得，学习因明可以增长很多知识，仅仅是我们现在所讲的能诠所诠方面，就包括很多的内容。以前我们在没学因明的时候，虽然从小到大，一直在说什么瓶子、柱子，或者电筒、电灯等等，但是你根本不知道，到底在说自相还是在说共相。如果有人问你，你一定会认为，这是在说自相，但实际上这是不对的。所以，我们这种所谓的语言沟通，全部是处在一种迷乱当中。平时，说者会这样认为，我正在说事物的自相；然后听者也认为，他已经说了事物的自相。但是，这些认为全部是错误的。因此，我们学习因明以后应该了知，世间名言当中人与人之间的沟通，肯定是在迷乱当中进行的，并没有一个真实可靠的交流。包括我们

口里说的话，别人耳朵听到的话，它们之间并没有一种真实的关系。对这一点，应该会通达的。所以，我们一旦真实通达能诠所诠，那么对语言学，对语言的实际操作等，肯定会产生一种前所未有的体悟。

若依名言诠自相，眼根等则无所需。

作者向外道为主的对方，又发出这样一个太过：若按你们所说，名言真正能宣说一切事物的对境自相，那除了具有以上过失之外，还有下面这个最不可排除的过失：你们的眼根、显现、作意以及其他的耳根等，全部都没有用了。

怎么会有这个过失呢？这个跟下面的有些内容结合起来讲，可能会比较方便一点，因为要讲这里的内容，首先要了知什么叫做能诠所诠、能知所知。所了知的就叫做所诠，能了知的就叫做能诠。这样一来，如果语言真正能宣说事物的自相，那所了知的事物，通过你的语言已经说出来了，如是你们的眼等诸根就没有必要了。

为什么没有必要呢？因为，眼根是了知柱子等色法的自相，耳根是判断对境声音的自相，舌根是知道对境味道的自相等等。本来是通过现量才能了知的对境，但现在通过语言就已经

显现出来了，你已经知道了，这样根肯定没有用了。比如一说柱子的时候，柱子的颜色、声音，味道、香气以及触尘，全部在你的心识面前了然呈现。了然呈现的方式有两种：一种是无分别念面前现前；另一种是分别念面前，以总相的方式现前。但是，以总相的方式现前，算不算真正的了知呢？不算的，分别念只是大概地想一想而已，不能算是真正的了知。如果一说柱子的时候，柱子的色声香味触等五境，已经全部在你的心中了然呈现的话，那么此时你的眼等诸根还有没有必要呢？没有任何必要了。因为眼根的作用是知道柱子的颜色，耳根的作用是听到它的声音……但是，当你能诠的语言一说“柱子”的时候，这种语言已经说出了对境的自相（所诠）。而上面已经讲了，所诠的法相就是所知，这说明你已经了知了对境的自相，即通过能诠的方式，你已经知道了。既然你已经知道了，那你的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根等还有什么用呢？肯定没有用了。

我们前面讲到，如果遣余在事物的自相上存在，那就会有盲人断绝的过失。这个过失的推理跟这里的推理，是比较相同的。

当然刚开始的时候，对这个推理可能不太理解，有人会想：为什么宣说事物的自相，就

会导致眼根等不需要的过失？刚开始学的时候，可能会有这样的一种疑惑。外面有些人说：我听了一遍因明，实在不太懂，因明好像有点难啊！我觉得肯定是有点难！因为外面的人，学习的环境比较差，外境干扰的力量比较强，而且自己心里闻思修行的力量也比较薄弱，再加上以前对因明方面的专业术语不了解，在这种情况下，还要一边忙着工作，一边随随便便地听一听，这肯定很难深入。学习因明并不像听流行歌曲那样轻松，听一些世间歌曲的时候，首先这方面的习气比较浓厚，再加上内容也比较简单，你的心很容易就被诱惑过去了；而因明的学问，在名言的学说当中，应该说是比较深的，如果没有下一定的工夫，我觉得不可能很容易就了解。

不管是出家人还是在家人，不要刚一听因明就认为：因明有点不好懂，算了，就放弃了吧！不应该这样，学任何一个知识，肯定有一种磨合阶段，刚开始的时候，不一定与你特别相应；但是经过一段时间，这些知识学懂了以后，就会对自己的相续有很大利益。真的，我有时候会这样想：现在自己对任何一法，虽然不能说是通达了，但不管是什么样的学问，凡是世间上的任何一种知识，自己都很有兴趣；

而且在判断方面，自己好像也有一种把握；包括与人说话时，自己也有一种勇气，很多方面都有所助益。我想，这些都是因明加持的结果。因此，各位在学习因明的过程当中，一方面要花一定的时间，一方面自己觉得很重要的道理，应该记录下来。世间上学知识的态度，也应该是这样的，比如说世间当中开会的时候，一个领导在讲话，下面很多人马上会把他的讲话记录下来。实际上，这样的记录能使心专注于所讲的内容，对掌握它会有一定的帮助。可是，我们有些学佛的道友，第一节课的时候，拿着一支很好的笔在记录，大概记了十分钟左右，从此以后再也不记了。可能刚开始的时候创造一个缘起，记几个字，以后就再也不用记了，大概已经全部通达了。正确的学习态度，应该是把关键的道理记下来，因为我们记忆的能力是有限的；而且记下来的内容，自己还应该反反复复地看，这样就有一个提醒、串习的作用。

总之，如果以名言来宣说事物的自相，那眼等诸根就没有意义了，我们给对方发了这样一个太过。

外境无有关联故，诸根不能执相属，
衔接所谓彼即此，乃伺察故是遣余。

颂词讲得比较清楚，外境当中实际上是没

有关联的，每一个自相的外境法，都是以零零碎碎、毫不相干、毫不混杂的方式存在。当然，我们分别的时候，一个事物与其他事物事物存在着某种联系，但实际上，它们的自相是以没有任何混杂的方式而存在的。既然是以这种互不混杂的方式存在，那“瓶子”等能诠的声音，与所诠自相瓶子之间的关系，就不会在外境的本体上存在。所以，外境跟能诠的语言、名称、词句等，没有任何的关系。人们宣说它也好，不宣说它也好，外境跟能诠没有任何关系。因此作者在这里说，外境无有关联的缘故，无有分别的诸根不能将它们执为相属。相属是什么呢？相属就是关联、联系的意思。

如果外境当中，“瓶子”的语言与瓶子的自相真的连在一起，则一说“瓶子”的时候，眼根应可以看见瓶子的自相。为什么呢？因为眼根可以了知瓶子色法方面的特点，色法是瓶子的自相，而词语又跟自相连在一起，所以眼根肯定能看见自相的瓶子，或者耳根肯定能听见瓶子发出的声音等。但外境当中，名和义（义指自相，名指能诠）的关联，的确是没有的，所以不会产生这种现象。

不仅如此，如果外境当中真的有这种关联，那我们在一位从来不懂汉语的英国人或藏族人




耳边说：“请你把瓶子给我拿来。”一说的时候，那个人虽然从来没有学过汉语，但他马上就会把瓶子拿来，因为外境当中词和义之间直接关联的缘故。但实际情况并不是这样的，一个从来没有学过汉语的藏族牧童，你对他说“牦牛、瓶子”，他根本听不懂；如果你用藏语来沟通，他就会了知。这说明，从自相的角度来讲，名和义（能诠和所诠）之间没有任何关系；诸根也根本不能了知它们的相属关系。

所以学因明的时候，我们还是应该分一些角度，这是很重要的。昨天，我和齐美仁增、丹增一起在外边吃饭，当时齐美仁增堪布问：“这个饭店好不好？”丹增说：“从环境的角度来讲，那边的宾馆好。”接着，齐美仁增堪布说：“哎！你因明学得还是很不错的，因为你能从很多角度看问题。”在路上，我也问他：“你是不是个好人？”丹增说：“从修行的角度来讲，我是个坏人；从出家的角度来讲，我是个好人。”他分了很多的角度。

没有必要的时候，我们也不用分很多角度。如果在辩论场所当中，或者有必要的时候，可以这样分析。但是，在辩论场所当中，真正遇到问题的时候，有些人根本不直接回答，从这个角度，从那个角度，一直转弯抹角地保护自

己，这种方式也不太好。

如果我真的有一个问题，比如瓶子到底是不是无常的？你就不用分很多角度，应该直截了当地说：因为所作的缘故，所以瓶子是无常的。别人心里的的确确有这种怀疑的时候，他就不愿意分很多角度，他只要知道，为什么瓶子是无常的。如果你对他说：你是从有为法的角度讲，还是从无为法的角度讲？或者，从世间的角度，还是从出世间的角度？或者，从你的角度，还是从我的角度？从无分别念的角度讲，还是分别念的角度讲？这样的话，对方可能被搞糊涂了，更加迷茫了。本来，他想通过你的语言让他清晰一点，结果你这样说来说去，把对方弄得更糊涂了。

不过我们辩论的时候，有时还是要分一些角度；不分角度，有些问题很难辩清楚。比如分别、无分别，对方什么都分不清楚的时候，这时对他应该分角度来讲；但有时候，也没有必要分很多角度，直截了当地给他回答就可以。

学过因明和没有学过因明的人，还是有差别的。以前，我们说的语言比较笼统，很多人可以马上抓住把柄，挑出过失；但如果因明学得比较不错了，你的语言就会比较严谨，不容易挑出毛病，这也是学因明的作用。



上面讲到，眼等诸根根本不能将外境事物执著成相属的关系，把词句所表达的意义与能诠词句衔接起来，这是遣余的工作。比如说这是自相的瓶子，那么能表达这个瓶子的就是“瓶子”的语言，而将这两者结合起来，“原来我说的瓶子，就是这个东西”，这肯定不是用根来结合的，应该是用分别念来结合，这一点大家应该清楚。

今天所讲的内容当中，我们要知道：所说的话不是说自相。如果说自相，根识就无用了；或者外境自相上，名与义就有直接关系等等，有许许多多的过失。这些都是我们不敢承认的，也是不能承认的。以这种方式来回答对方的辩论，就会比较圆满。



第二十六节课

现在继续讲第五品观能诠所诠。其中，所诠的概念上次已经讲过了，大家应该比较清楚；当然，在后面讲自宗的时候，会讲得更详细，所以在这里不提。

前面已经讲了，所诠肯定不是外境的自相。如果是外境的自相，首先不可能立名；其次，即使能立名，但在利用名言的时候也用不上；还有，我们的眼等五根就失去作用了。对方的观点会出现这么多的过失，今天紧接着这个内容进行解释。

最初应用关联时，虽已指示自法相，
然于共相取名称，为用名言而立名。

这里是说，实际上我们应该这样理解：最开始的时候，不管任何一个事物，都要给它安立一个名称。在立名之前，人们先指点出一个自相事物，然后对它进行立名。例如，我们给一个小孩取名，首先要指点出这个孩童，然后才能给他取上一个名字，比如叫王明等等。

可能有人会想：既然在取名之前，先要指点出该事物的自相，那到底是在自相上立名，还是在共相上立名？实际上，是在共相上立名的。虽然立名者自己认为，他是在对自相立名，

但实际上，他是在孩童的共相上命名的；旁边的听者也认为，这是对孩童的自相立名，但实际上，他所听到的名称，从所诠的角度讲，也是安立在共相上。因此，不管是从听者，还是从说者的角度讲，人们立名的对境，都应该是事物的共相，而不是事物的自相。

如果是对孩童的自相立名，那有什么样的过失呢？就像我们上次讲的一样，昨天我给这个孩童取了名字，到了今天，他的自相全部变化了，他昨天的五蕴，在今天连微尘许也不存在，根本找不到原来取名的对境。没有找到，又要使用昨天的名字，这是不合理的。本来，我昨天给瓶子取名为“瓶子”，今天我找到柱子，它能不能代替瓶子呢？肯定不行。如果在自相上取名，就有这样的过失。

而实际上，人们取名称时，并不需要自相，只要有共相就可以了。为什么呢？颂词讲“为用名言而立名”，即取名的目的是为了利用名言。比如说我们对某法或某人取一个名称，其目的是什么呢？就是遮破它的存在或者建立它的存在，也就是进行有或无的判断、抉择。我们取名称是为了这样一个目的。因此，没有自相也可以破立。

这样一来，我们大家应该知道，任何一个

名称都是在总相上安立的，并不是在自相上安立的。若在自相上安立，会有许许多多的过失。

下一个颂词是这样讲的：

若根能取杂语义，即使无名亦应知。

有些人认为：人们取名的对境，应该是名言和外境自相结合起来的总体。自宗反驳到：这两个结合起来的总体，肯定不是取名的对境；如果是取名的对境，那么我们的根应该能照见这种杂有语言的意义。

这里，语和名是一个意思，但有时候用名，有时候用语；义和境也是一个意思，有时候用义，有时候用境。藏文当中也是这样，用法不尽相同，实际上是一个意思。

如果总相和自相混为一体，或者说名言和外境混为一体，这样的一种混为一体的事物，成了我们根的对境，那么即使我们不知道名称，但在看见对境自相的同时，也应该了知它的名称。但是，这一点是不可能的。比如说我们看见一个瓶子，也就是说，瓶子以我们的眼根可以看得见，但如果在瓶子上面，瓶子的名称和瓶子的自相连在一起，任何一个人看见瓶子的时候，他都会叫出来："这就是瓶子。"即使是从来没有学过这个名称，或者说从来不知道它名称的人都会了知。但实际上，这是不可能



的。

大慈大悲的佛陀说过，任何一个事物都要安立一个名称。其原因是这样的：如果没有名称，我们辨别事物就非常困难。包括我们人类当中也是这样，有的人熟人很多，但不知道人的名字，那在用的时候，就用不上。古人有一种说法：熟悉一百个人的面孔，不如了知一个人的名称好。因为在城市里面，如果你知道一个人的名字，到需要帮忙的时候，你就可以去找；你这个也熟悉，那个也熟悉，但不知道任何一个人的名称，那在用的时候，你就没有办法，找也找不到。

在利用名言的时候，大家一定要知道，并不是以根来了知名称的。虽然我们用语言说出事物的名称，但实际上名称与外境上的事物并没有自相的关系；但如果我们以分别念假立，依靠这个名称就可以破立，也可以运用。所以，任何人只要有了名字，人们一直都可以用这个名字称呼他。如果真的在自相上取名，那这个人死了，他的身体已经化成一滴滴的脓血，乃至变成一副骨架的时候，我们就根本不能称呼他的名字。但实际上并不是这样的，这个人虽然已经死了，他的尸体已经处理了，但人们依然可以叫他的名字；如果这个人非常有名，几

千年以后，人们还可以称呼他的名字。因此，名称并不是加在事物的自相上。

如果在事物的自相上存在，那么亡人的名字，我们再也不能用了。故去的前译派的佛学家、因明学家，或者众多高僧大德，还有世间上的人物，他们的名字再也不能留存于世了，应该变成这样。因为，他们的自相已经灭完了，他们五蕴聚合的身体已经不存在了。但实际情况并不是这样的，这一点，依靠我们的现量就可以了知。因此，我们通过这种方式可以了知：一切万法的名称并不是在自相上安立的，应该是在共相上立名的。

若谓随从根门意，见名混如无分别，
否则见觉境异体，了知外境不现实。

有一部分外道，他们这样认为：尽管一般来讲，名称和意义之间并不存在真实的关系，但是，当缘取外境的时候，我们的根与意识就会产生一种联系。

为了说明这个问题，外道在论典中还用了这样一个比喻：意识就像一个猴子[3]，它住在一个具有五个玻璃窗的房子里，五方各具一个窗，每个窗各代表一个根，意识从哪个窗口看，哪

[3] 外道只承认一个识，即意识。

里就出现它的根识；与此同时，也会产生与其相关的分别识，实际上取境之时，分别和无分别都在产生。意思是说，意识依靠根门就能照见对境的自相；同时，分别念也在出现。并且，他们还认为：意识的本体就是分别念，故眼识也有分别念，鼻识也有分别念，耳识也有分别念等；但是，我们为什么不知道它们有分别念呢？因为眼识、鼻识等，跟无分别念非常相同，几乎一模一样，所以人们很难发现它们有分别念。

因此对方在这里说：虽然所见到的自相与名称是混在一起的东西，而且这样的东西是以有分别的识来见的，但因无分别念比较强，所以人们不能发现它有分别。如果不是这样，那现见的同时认知外境就不可能实现。因为我们眼识见的时候，虽然有现量照见，但却没有分别念；而分别念认知的时候，虽然起分别念，但又没有现量照见。这样就会导致两个识永远没有一个沟通的机会，因此会有断绝名言的过失。

我们有些道友，会不会像外道这样认为，也很难说，尤其是外道习气比较重的。一般来讲，正见习气比较重的，他对佛陀和高僧大德（包括上师）所讲的法，一个一个地都能接受，

觉得与自己的心特别贴切、特别吻合，有这样的感觉；从旁生或者外道当中，转世来的外道"活佛"，他们在即生当中，即使是对佛陀所说的教言，也经常怀疑，觉得这也不对、那也不对，这跟前世的习气有很大关系。要让他真正讲出一种过失，他也说不出来，这一点我们也非常清楚。真正让他说出一个理由，他更说不出来。但平时，心里总觉得：这个也不对，那个也不对。这就是所谓的业力深重，应该可以这样讲。

现在讲因明的时候，我还是喜欢出现一位相续中具有非常厉害邪见的人，看看能否破斥我们的观点。其实，若从佛教的真理上讲，我们任何人都不用害怕，这一点可以直截了当地说。当然，我们有些人学的知识不一定特别高，但是，一旦你通达佛教真理的时候，在任何一个有邪知邪见的人面前，都是不用害怕的。

我每天晚上在这么多人当中，让你们自由提出问题，如果你真觉得，佛教有不对的地方，你就可以提出来；在三宝、因果、前世后世，以及胜义、世俗等方面，你有什么样的疑问、邪见，都可以说出来。你觉得自己的见解谁也破不了，没关系，讲出来，如果我破不了，还有很多高僧大德，再进行辩论也可以。但一般

来讲，这种力量是根本没有的，我们也应该看得出来，谁也没有这种本事。既然你没有这方面的本事，也没有必要起心动念：这个也不对，那个也不对。既然说不出不对的理由，又何必这样呢？

刚才的意思是，如果你觉得外道的道理很贴切，那你站在外道的立场，当然你心里面不用想我是外道，只是表面上持外道的观点，让别人破斥，这也没什么不可以的。有时候，我们持小乘宗的观点让大乘来破；有时候，持其他宗派的观点，让别人与你辩论，这都是可以的。

我的意思是说，可能我们有些人也像外道一样认为：是啊！意识是有分别的，全部是意识在造作；实际上，我们的根识也是有分别的，只不过因为分别比较小，所以人们不发现而已。

这种说法是不合理的。怎么不合理呢？下面这样回答：

有无分别之二识，顿时取一照了境。
纵次第取然速疾，故诸愚者执为一。

在这里，作者萨迦班智达回答说：你们外道所说的，由于分别念特别像无分别念，所以全部是分别念的说法肯定不正确。因为从认知心识的角度来讲，的的确确，释迦牟尼佛在大

乘佛法当中，对它的本性、来源、分类，以及最后的果等方面，已经做了深入细致的分析。以这种正理来观察，你们所承认的观点，肯定是不合理的。

为什么不合理呢？因为分别念和无分别念取对境，应该有两种方式，或者说应该站在两种不同观点的角度来解释。

首先，我们按照真相唯识宗能所等量派的观点来讲。分别和无分别两个，可以同时缘取同一个照了境，但是愚者不知道，就误认为它们两个是一个本体，实际上并非如此。打个比方说，我心里面产生分别念的同时，眼睛也正在看色法，一个有分别，一个无分别，两个法可以在同一个时间当中产生。如我对柱子正在执著的时候，眼睛也可以盯着它，由同一对境引发的分别念和无分别念，可以在同一个时间当中产生。但是外道不清楚这种道理，他们反而认为：因为分别念和无分别念作用相同，所以它们两个是一个本体。对此，绒顿班智达讲：致使他们错乱判断的原因有两个，一个是对境相同，另一个是时间相同。

还有一种情况，就是次第产生。对某一个对境，比如红色的柱子，第一刹那产生现量看见的无分别念，第二刹那分别念产生，从时间




上讲，无分别念与分别念有次第性。这是前一段时间讲过的，能所各一派的观点。这种观点比较合理，首先现量见到，然后产生分别念。但因为时间特别快，所以外道愚者认为：这是在同一时间当中产生的，而且原来的分别念后来变成了无分别念，或者分别念特别像无分别念等等。但这种说法不合理，不合理的原因就是因为时间特别快，致使外道根本无法了知先产生无分别念，然后才产生分别念。因为对方不知道这种状况，所以才产生了这种不能正确认知心识的后果。

总之，我们应该从两方面来理解。不管是学习中观，还是学习唯识，取境的时候有两种情况，这个大家一定要搞清楚。

有些人可能这样想：分别念也在一个柱子上产生，无分别念也在一个柱子上产生，那会不会变成两个相续，变成两个众生？这种情况是没有的。我们以前学中观的时候也说过，如果我的相续当中产生两个分别念，就应该有两个相续的过失；而一个相续当中，有一个分别念，同时有几个无分别念，这没有多相续的过失，因为无分别念不会阻挡分别念现前。根识现前的时候没有执著，没有执著的缘故，六种根识可以同时产生，这一点在《释量论》当中，

也是明确讲到的；而分别念生起的时候，它只能“盯住”一个对境，不能执著其他的对境。如果我的相续当中有两个分别念，又生贪心，又生嗔恨心，那就有问题了，就变成两个相续了，实际上这种情况是没有的。因此，无分别念和分别念可以同时产生，即使同时产生，也不会变成两个相续。这个问题，大家一定要搞清楚。

庚二、破许识自相为所诠：

识亦乃为自法相，是故命名不应理。

有些人这样认为：比如说心里面显现柱子或者电灯等外境的时候，通过观察即可了知，外境自相确实不存在。外境自相存在的话，前面也讲了：第一个，自相上没办法安立名称；还有，利用的时候也找不到；以及未来、过去的事物不是所诠等等，有许许多多的过失。所以，外境自相不是所诠。但是，我们的心识当时正在显现，所以心识的自相就是所诠。

我们也可能这样认为：前面也讲了，总相实际上是自己的心；无而现的毛发等，在外境当中也不存在，实际上也是自己的心识。如果我们说，总相可以作为所诠，那么真实的所诠就已经变成心了。因为，除了心以外，总相根本不存在。虽然从另一个角度讲，这一观点还



是有一点道理的，但实际上不能这样承认。

为什么不能这样承认呢？他这里讲到：“识亦乃为自法相，是故命名不合理。”识也是一样的，它也属于自己独立的法相当中，如果是独一无二的自相的法相，那也会有同样的过失。比如柱子，刚开始的时候，你给它取名称，如果你说柱子是心的自相，那第一个刹那给它取名，到第二个刹那，它就已经灭完了，从此以后，你再也找不到原来的心识自相，在运用的时候，就有一定的困难，因为原来的自相已经灭完了，现在要用，谁来代替？再加上，从时间、地点、形象等各方面来分的时候，心识的自相也是无边无际的，谁能为这么多的自相取名呢？谁也没有这种能力，也没有这个必要。

所以，你们如果认为所诠是自己的心，那这种观点是不合理的，会有许许多多的过失。

己二（破许共相为所诠）分二：一、破许种类共相为所诠；二、破许名言义共相为所诠。

庚一、破许种类共相为所诠：

若谓词语不诠别，类总所诠故无过。

胜论外道的论师这样认为：如果所诠是事物的自相或者事物的别相，那当然会引发得不到名称等诸多过失，所以我们不敢这样承许；但是，我们承许类总可以作为所诠。

所谓类总，在前面第三品中已经讲过了。当时，讲到了三种总：聚总、类总、名总。其中的类总，是对同类事物的的总称，也可以说是一类事物，它们所具有的这种共同的种类叫做类总。

对方认为，如果把总法作为所诠，那也不合理，它含摄的范围太广了；如果把自相作为所诠，那前面的过失也无法避免。唯一的办法是什么呢？就是把类总作为所诠。比如我们说的“瓶子”，实际上它是瓶子种类的总称。这样以后，我口里面一说瓶子，不管金瓶、银瓶，所有的瓶子都包括在里面。所以，人们所诠的对境，不是自相，也不是总相，而是类总。

下面，我们遮破他的观点：

外境无总设若有，于彼命名无需力。

你们外道所承认的观点，是不合理的。为什么呢？因为外境当中根本不存在所谓的总法，实有总法的观点前面已经破完了。不管从时间、地点或者形象等各方面观察，所谓的总法都是不存在的；与别法一体的方式无法存在，他体的方式也无法存在，而除了这两种存在方式以外，另外一种存在方式也没有。这样一来，所谓的总法根本不存在。其实，这一点在前面已经做了全面的破斥。

既然你们所许的总法不存在，那总法里面的类总怎么会存在呢？全知果仁巴这样说的：如果水不存在，水所组成的大海怎么会存在呢？根本不可能。同样的道理，总法不存在，那类总怎么会存在呢？根本不可能存在。

即使勉强说你们的类总存在，但对这样的类总立名，也是没有任何用的。为什么没有用呢？因为，不管是类总也好，总法也好，它们的内容全部都是含糊不清的，而且它们不能起任何作用。可是我们这里的所诠应该是明确的，也是有功能的，即应该有起作用的能力。所以你们这样说，没有任何意义。即便给这样的总法取了名称，也无法由它了知事物的自相，因此要知道事物的本体自相，你对类总取上一个名称，是根本没有用的。

我们学习因明的时候，首先必须掌握对方是什么样的观点。如果你没有仔细观察，就会觉得对方的观点还是有一定道理的；但是，我们因明派一旦进行驳斥的时候，他们的观点就会被全部遮破，破不了的情况是根本没有的。

下面，对方又换一个角度，与我们诤论：

谓予与总有联系，自相命名知自相。

对方是这样讲的：我们并不是将单独的一个类总或者总相，作为所诠对境而立名，而是

对与总法有关系的自相，也就是给予共相有密切关系的每一个自相取名称，通过这种方式能了知自相，所以这一观点是合情合理的。

他们认为：如果没有一个总相，各别的自相无边无际，那就没办法立名。单独一个总相，也没办法立名，因为总相是无实法。因此，应该把总相和自相连在一起。比如给瓶子取名，如果没有自相，仅仅一个总相，则不能离开前面的过失；如果没有总相，仅仅一个自相，也不能离开前面的过失。所以从这个角度来讲，自相也存在，总相也存在。

当然，外道有时候也比较聪明，只不过是我们的分析方法，他们没有搞懂而已；如果他们稍微了知我们的分析方法，那跟我们内道基本上也能说得一样。

实际上，我们耽著的是什么呢？就是对境的自相；而我们说的是什么呢？就是总相，这个我们下面还会说的。但是他们就是把无分别念和分别念的作用混在一起，总相和自相的作用也混在一起。所以，问题的关键就在于，他们没有搞懂遣余；如果他们懂得遣余，那这个问题就不会很复杂。

我们这里的有些道友，可能是第一次学因明，这些问题也有可能分不清楚。学的时候，

脑袋里面可能一直有一种其他的感觉，而总相、自相，无分别、分别等多种类别，不一定能首先现前。其实，学任何一种知识，它都有一个过程。如果你闻思的时间稍微长一点，这种概念在头脑里面显现，就不会很困难。在世间读书也是这样，读小学五年级的时候，觉得这个课程很难；到了中学，一看到五年级的课程，就觉得很简单。我想学习因明也是这样的，刚开始的时候，有些地方有点分不清楚；而闻思几年或者听了几遍以后，就会了知的。

所以，外道为什么没有搞明白这些问题呢？就是总相和自相的作用没有分清楚。如果从表面上看，他们似乎说得很对：自相和总相，好像有一个密不可分的关系；每一个总相连着的自相，这就是我们的所诠。可能我们也会这样认为。实际上，这种说法没有依据。

弃无必要能力总，于真自相立名称，

意思就是说，你们应该放下没有任何必要的总法。刚才你们说，有一种跟每一个自相连在一起的总法，它对了知名言与所诠，一点作用都没有，一点功效都没有，一点需要都没有。这种就像石女儿一样的东西，你带在旁边有什么用呢？没有用的。你应该把乱七八糟的类总、总相，全部扔到一百公尺以外的地方。

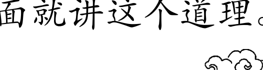
如果你们想承认自相就是语言的所诠，那就请直言不讳地说出来，没有必要在它旁边带一个总相。这样的总相，什么能力都没有。有些佛友出去的时候，带着胆子特别小的一个陪伴。她胆子也特别小的话，那有什么用呢？一点用处都没有。应该把她甩开，不要带着她。你自己敢去就去，不敢去就不要去。同样的道理，如果你们认为“所诠就是自相”，那就应该把旁边的总相扔掉，因为它没有用。所以，你们应该放弃无有必要和无有能力的总法，如果你们要对事物的自相取名，那把名称安立在自相上就可以了。

但是，要在自相上立名，这是比较麻烦的，对方马上提出了这个问题。

若言自相无边故，

如果对方说，自相不能立名。因为前面已经讲了，自相是无边无际的：有东方的瓶子、西方的瓶子，美国的瓶子、加拿大的瓶子等等，有很多很多的瓶子。那这样，我们怎么办哪？那么多的瓶子，要一个一个地安立名称，是根本办不到的，有些人是这样认为的。

那同样的道理，你们带着总相的自相，也是无边无际，也是一模一样，没有任何差别，下面就讲这个道理。



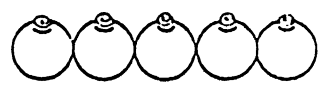
无法立名此亦同。

如果你们讲自相无边故无法立名，那这里也是完全相同的。因为你们承许每一个自相带有一个总相，实际上这个与总相关系密切的自相也是无量无边的；无边无际的缘故，你们的立名方式一样不合理。所以，这个与总相关系密切的自相并不能解决你们的问题。

在闻思的过程当中，稍微有一点智慧的人，就会对自宗的法称论师和陈那论师的观点，不断地生起信心。没有智慧的人，他们更破不了两位理自在的观点，不得不生起信心。当然，你站在外道的观点，以他们的道理来进行驳斥，也没有什么不可以的。但是，你肯定找不到任何依据。

当然，我们学习因明一天两天，就马上开悟了一样，这种感觉不一定有；但我觉得总的来讲，在我们整个人生的修学旅途中，对佛陀的信心，应该会打下一个稳固的基础。为什么这么说呢？因为以你自己的智慧也能感觉得出，佛教里面有非常微妙的推理；这种推理，一般的凡夫人难以揣测，很难了达。仅仅这一点，就会让你产生一种非常神秘的感觉；如果你有了这种感觉，那你至少不会说佛教是一种迷信。

今天我们放生的时候，卖牦牛的老板说：实际上，我也喜欢放生，我的爸爸非常非常信仰佛教，他也信你们这个“迷信”，我也信你们这个“迷信”。他的话说得一点也不通，自我矛盾，既然是迷信，那你怎么又相信呢？但他心里就是觉得：我也信你们的迷信，他也信你们的迷信。所以我想：我们不能盲目信仰；至少也应觉得，佛陀的智慧并不那么容易企及。不能认为：佛教只是几个老年人念佛，或者几个和尚在山里面坐禅，或者是藏传佛教当中，穿着红衣服的个别人的一种思维；现在是科学发达的时代，在我们知识分子面前，佛教的这些理论很容易驳斥。刚开始的时候，可能有些人把佛教看成这样；但实际上，当你真正深入经藏的时候，绝非如此简单。就是因为不简单，所以我们相续当中的佛学知识，不可能一天两天就马上增长。就是读世间的学校，也是从小学、初中、高中，这样慢慢上去的；到了最后，才能上大学等高等学府。应该说，知识是在学习的过程中逐渐提高的；同样的道理，学佛也应该通过这种方式来增上我们的智慧和见解，这样才是非常稳固的。



第二十七节课

下面，我们继续学习因明。

因明当中，现在所学的内容是能诠与所诠。不管是能诠、所诠，还是其他的因明教义，我想：我们懂得这样的知识，是非常有必要的。为什么这么讲呢？因为，我们通过因明的观察、因明的逻辑推理，会在自己的相续当中，生起真实无伪的信心与智慧。

作为佛教徒，尤其是大乘佛教徒，我们学佛的主要目的，并不是为了在短暂的时间当中，自己获得解脱，而是为了利益众生。但现在社会上的众生，他们的分别念非常多；尤其是从我们人间来讲，在这样的社会当中，有各种文化、各种学术，学习的人也相当多。如果我们要通过佛法的真理来说服他们，调伏他们，那对我们大乘佛教徒自身而言，最起码、最基本的要求，也应该在自相续当中，对佛教生起一种坚定不移的信心；如果连自己的信心都没办法提升起来，那么要说服别人，想应对别人的各种问难，这是相当困难的一件事情。

因此，我始终认为，作为一名大乘佛教徒，不管是摄受众多弟子的高僧大德、法师，还是一些具有能力的大德居士、佛学研究生、佛学

博士等，无论你是什么身份，都应该通过因明这种正确的途径，令自相续当中生起一个真实的信念。

如果有了这样的定解之后，不管是遇到什么人，在任何一个环境，任何一个场合当中，都可以打破别人的邪见，消除别人的分别念。否则，现在社会上有些知识分子的分别念相当严重，一般的道理说服不了他们。如果他们觉得，佛教当中有真实的道理，自己根本没办法辩得过，那再怎么傲慢，也会恭敬佛法的。

以前，嘎玛巴与明珠仁波切之间发生过这样一个故事。刚开始的时候，明珠仁波切认为：虽然嘎玛巴从转世的名声等各方面来讲，应该说是无与伦比的；但是在学问上面，不一定能比得上我。

有一天，他们约好互相比赛。比赛的内容是：先找一篇两个人都没有看过的经文，然后他们同时开始背，看谁先背下来。背诵的时候，这个明珠仁波切总是怀有一种傲慢心，始终看不起嘎玛巴，他一直认为：虽然他的名声很大，地位很高，但智慧不一定能比得上我。可是，嘎玛巴在很短的时间当中就把经文背了下来，但明珠仁波切还没有背下来。还有一次，他们对《释量论》当中的一个问题进行辩论，明珠

仁波切实在没办法辩过嘎玛巴。从此以后，明珠仁波切从内心当中对嘎玛巴生起了恭敬心，非常地佩服。

我想，凡是具有智慧的人，都应该是这样的。比如说我遇到一个知识分子，在他面前说：我是转世活佛，有很大的神通、神变。当然，真正能有神通、神变，在天空中飞来飞去，在水里面自在穿梭（当然不包括游泳啊），还有其他超越一般人的"功夫"，这些能示现的话，那对方也不得不承认。如果没有这种能力，像现在很多人的自我宣传：我这个人已经转了几世，上一世神通如何如何。既然上一世都有神通，那这一生当中为什么不显示？如果神通真的能在大众当中直接显现，恐怕就像《百业经》和《贤愚经》里面所讲的一样，凡夫人特别信仰神通，见到神通马上就会生起信心。

如果没有神通反而说有神通，效果可能会适得其反。很多人宣扬自己上师的时候，就是这样：啊！我们的上师如何如何了不起，他的神通很厉害，他的转世如何如何。这方面着重宣扬，也许是对上师的一种赞叹；但现在大多数的人不但不能生起信心，反而会生起各种分别念，也很难说。如果我们从另一个角度来讲：这位上师不管是面对任何一个众生，都平等对

待，尤其对可怜的众生，特别的慈悲；而且，上师对佛教的教理也如是如是地通达。这样，可能效果更好。

如果这样还不行，尤其是要说服这些知识分子，那我们就采用座谈的方式，面对面地互相研讨。在这个过程当中，即使他懂得一些世间的道理，但也说不过佛教徒。因为世间很多没办法解决的困难、痛苦，通过佛教的真理就能够得到调化、解决。那这样的话，这些人对佛教就不得不生起信心。

因此我想，这个学习因明，不仅仅是住在山里面的一些出家人的功课，世间当中的许许多多的知识分子，也应该去学习。

当然学习因明，我在前面也讲了：不一定是我今天学到了一些知识，从此以后，我就变成如何如何，没有这么简单。以前的高僧大德们，他们在显现上也是闻思多年，下了很大工夫以后，才通达这些真理的。这一点，从他们的传记当中也可以看得出来。

现在，外面许许多多的大学生、教授等知识分子，他们通过不同途径，也能学到因明。从反应来看，他们对因明的兴趣还是比较不错的。对此，我也并不认为：因为我在传因明，才推荐大家学，让大家接受。没有这方面的意

思，这种想法一点都没有。不管是我在传，还是别人在传，只要对别人的相续有利益，只要对我们佛教的兴盛和众生的安乐有帮助，都是可以的。至于谁在传，这不是很关键，也不是很重要的，重要的是对众生有利益。从现在统计的数字看，学习因明的人，还是为数不少。应该说，很多人在这方面的兴趣比较不错。我也希望，这种兴趣能够得到不断的巩固，大家能不断地闻思。

作为一位法师，尤其是给别人讲经说法的法师，或者是一些导师，我觉得对佛教逻辑——因明，必须要精通。如果你没有精通因明，那恐怕无法引导别人。比如说一位法师在讲经说法，如果他对因明一窍不通，他自己心里也是怀疑重重，犹豫不定：到底是不是这样啊？错了吗？对了吗？因为他自己就没下过工夫，对很多的问题，还不能真实地区分开来。他讲的时候，有点犹豫不定的感觉。下面的听众听起来，感觉这个上师从修证角度来讲，还是可以的；但是在分析问题方面，好像能力不是很强。尤其是遇到弟子提问的时候，如果这位上师对因明一窍不通，他回答的时候，恐怕很多问题会弄一些笑话。

当然从信心的角度来讲，不管上师说什么，

都是正确的。

上师说三角形是长方形。对，对，对！你老人家是上师，我不得不承认。从信心的角度来讲，这是可以的。但是从真理的角度来讲，胜义谛就是胜义谛，世俗谛就是世俗谛。在许多人面前显现的，就应该是众生共业所现的对境。在这些问题上，如果上师不懂因明，他讲得可能会干瘪无味，不一定能引生信心，下面的听者就会有这种感觉。尤其是回答一些问题，或者是互相辩论，遇到这种场合的时候，经常会出现一些不悦意的情景。

所以我想，以后真正要承担如来家业的高僧大德、法师，不管你是男众，还是女众，都应该把佛陀的名言真理——因明(量学)学精通。如果精通因明，一方面，你这一辈子，乃至生生世世，对三宝的信心都不会退失；另一方面，你自己有了这样定解、信心、感悟以后，那么这种知识一定会传授给你身边的许多佛友，传授给下一代的人。如果这样，我想我们的佛教，应该说从根本上弘扬起来了。

并且，如果遇到一些不信佛教的人，因明也会起作用。不知道你们是不是这样，我不管是在坐出租车的时候也好，坐公共汽车也好，或者是乘飞机，经常会遇到一些不信佛教的人。

有些是试探你，有些是故意欺负你，有些真的想学一点佛法的智慧，但心里有很多解不开的问题。其中有些人故意坐到你身边：你穿的是什么衣服啊？是民族的衣服？还是出家人的衣服？你们为什么不留头发啊？是以前就没有头发？还是最近才剃光的？等等。有时候觉得，这些人是不是故意欺负我啊？于是，我就用一些适合现代口吻的话题反问他，如果比较尖锐一点的话，他就如如不动，无话可说了。如果没有这样的话，这些人会给你找各种各样的麻烦。

当然，我们是佛教徒，也代表佛教，所以我们应该通过各种方式与世人进行沟通，逐渐逐渐，这些人就会觉得：佛教并不是我心目当中所想的那样，它并不是“迷信”；或者佛教是个别邪见者的宗教，走投无路的人才学佛啊，这种说法是不合理的，其实学佛也有一定的道理。这样，他们在相续当中，也会逐渐对佛教产生信心；如此，应该说我们对佛教的事业也做了一个比较微薄的贡献。因此我想，大家学习因明，应该说是对现在的社会，对个人的前途、命运各方面等，都会产生很大的影响与作用。

今天，我们继续宣讲能诠所诠的问题。前

面已经遮破了自相为所诠的观点，也即不管是外境还是心识，自相所诠的说法是不合理的。现在开始破斥个别论师认为的，所诠是名言总相和义总相（名总和义总）的观点。

庚二、破许名言义共相为所诠：

雪域派与声闻宗，许名言义真所诠。

藏地雪域派（因明前派）的有些论师，和声闻十八部当中正量部的有些论师，他们认为：所诠并不是自相，外境和心识的自相，不能成为所诠；所诠应该是名言总相和义总相结合起来的不相应行。

当然，这个问题有两种解释方法。有些论师认为：因明前派的论师承许义总相为所诠。但这种讲法可能不太合理。在蒋阳洛德旺波尊者的讲义当中，名言总相和义总相这两者是结合起来的，也就是他们不承许自相为所诠，而是承许不相应行为所诠。

那么什么叫做不相应行呢？学过《俱舍论》的人都知道，按照小乘的观点，不相应行既不是色法，也不是心和心所法，它们是真实成立的一些事物，比如名言、词句、得绳等；这些既不是心法，也不是色法的有为法，叫做不相应行法。由此他们认为：所诠就是人们所说的瓶子、柱子，它们既不是色法，也不是心法，

实际上就是名言总相（名称）和义总相混合为一体，这种法就叫做不相应行；这个不相应行就是人们的所诠，也就是人们平时说话时所说内容，归根结底可以这样讲。

当然在这一点上，有些人认为，因明前派论师承许的所诠实际上是义总相，也就是我们心里面浮现出来的总相。我们前面也说过，因明前派承许的总相与因明后派承认的总相不相同。因明后派承认的总相是无实法，而因明前派却认为，总相是一种有实法，这种有实法的总相就是所诠。而正量部为主的声闻论师则认为，不相应行是所诠。当然，讲义当中这两个是结合起来承认的。而有些论师认为是分开的，因明前派论师承认的是义总相，正量部承认的是不相应行。所以他们认为，真实的所诠就是这两者。

有些论师是这样认为的，但作者不承认他们的观点，下面就予以遮破：

于不相应行立名，如何了知无关色？
犹如诠说瓶子中，不能了知无关牛。

你们所承认的观点，非常不合理。为什么不合理呢？首先，在不相应行上面立名，是非常困难的。因为你们所谓的不相应行，以大乘理论进行观察的时候，完全是假立的，除了心

法和色法以外，这样单独的一种实体法是不存在的。通过大乘观点来观察，所谓的不相应行，只不过是小乘宗派安立的一种实法而已，实际上这种不相应行是不存在的。

然后，对不相应行安立名称，也没有什么用。按照你们的观点，不相应行既不是色法，也不是心法。在这样的不相应行上面安立一个名称，以这个名称怎么能了知色法呢？比如说这根柱子，它是一个红色的色法，最开始的时候，你们是在谁的上面安立名称呢？是在不相应行上面安立的，并不是在柱子的色法上面安立的；如果这样，那在运用名言的时候，你即使说了柱子，也根本不能了知柱子，因为你原来取名的时候，是给不相应行安立的名称，在后来运用的时候，怎么能以它了知色法的柱子呢？

如果能了知，那就会出现这样的情况：立名的时候说瓶子，后来依靠瓶子了知牦牛。有没有这种可能呢？绝对不可能有的。我们给一个小孩取名为丽丽，后来这个小孩不在了，那么我们一说丽丽的时候，能了知另一个叫圆圆的小孩吗？不可能的。因为你们立名的对境和运用的对境，这两个完全是他体法；以互为他体的法，不可能了知对方。如果能知道，那么

世间上任何一个没有立名的法，也应该知道。

前面也讲了，人们立名的时候，并不是在自相上立名的。如果是自相上立名，那一切都乱套了。一方面，无边无际的缘故，没办法安立名称；另一方面，即使你能够立名，但在运用的时候，原来立名的法根本找不到。这个问题，你们因明前派和正量部，对我们所讲的问题没有分析，没有弄清楚，所以造成这样错误的认识。

那我们自己会不会有这种过失呢？没有这种过失。虽然说，我们自宗的所诠是总法，义总相是我们的真实所诠，名言总相是我们的真实能诠。这种说法，在下文当中也有，但是我们自宗没有过失。原因是什么呢？我们并不承认它是真实存在的一种所诠。只不过从耽著的角度来讲，它是一种色法。关于我们自宗没有过失的问题，以下文还可以了知。

对方进一步跟我们辩论：

若谓虽然无关联，相同错乱而取境。

因明前派和声闻宗进行遮破，他们说：虽然不相应行跟外面的色法，这两者确实毫不相干，没有关系。一个是瓶子的色法，一个是瓶子的不相应行，这两者确确实实没有任何关系，毫无瓜葛。但是，瓶子的色法跟瓶子的不相应

行，这两者比较相似。正因为相似，虽然我们只对不相应取名，但后来也会得到外境自相。比如说我给不相应行“柱子”取上柱子的名称，因为不相应行与色法的柱子非常像的缘故，在运用的时候，就将不相应行“柱子”错认为色法，柱子的自相也会得到。在运用的时候，这样耽著而取境，也能得到自相，对方是这样说的。当然，这种说法是不合理的。因为对方所谓的相同根本不合理。怎么不合理呢？下面进行遮破。

相同致误则时境，偶尔错乱非皆误。
此乃恒时错乱故，非由相同致错谬。

如果你们的不相应行与柱子的真正自相这两者，是因为相同而导致错乱的，那这种说法不合理。为什么不合理呢？如果自相的法和名相上的东西，因为比较相同而导致错误，那只可能在偶尔的时候，会因时间、地点等关系，而导致错乱。比如说我给不相应行取名称，有时候是会错认成真正的色法，这种现象是有的；但永远都是错的，这种可能性根本不会存在。比如天授和慈氏两位，他们的长相、穿的衣服，非常非常相似；或者说现在学校里面的有些双胞胎，他们穿的衣服，包括鞋子、帽子，全都是一样的，表面上看来，这两个人很像，第一

次给人的感觉，他们两个人一模一样。但如果你真的详细看，一个人的鼻子大一点，一个人的鼻子小一点；一个人好像比较可爱，一个人并不那么可爱，有很多差别。偶尔看起来，这两个简直一模一样；但实际上，今天这两个相同，明天这两个相同……时间长了，任何人也不会再有这种感觉。同样的道理，你说名言总相跟真正柱子的色法这两个，会因相同而导致错乱，这种现象是有可能的，会因为时间、环境等原因而导致错乱；但这是偶尔现象，不可能永远是这样。一切时候、一切环境、一切形相全部都是错乱的，这种现象是根本不可能有的。

当然，名称跟色法这两个，应该说是处于恒时错乱之中，但这并不是由相同导致的，而是因为分别心的自性就是错误的。这一点，在因明当中非常重要。因为分别心的本体、自性就是错乱的，所以导致凡是在分别念面前显现的东西，没有一个是正确的。这样，无论我们执著瓶子的色法还是执著瓶子的名相，实际上都是错乱的。这两个并不是以相同的原因而导致的错误，而是因分别念自性错误而引起的永恒错误。为什么呢？我们下文当中也会提到，分别念的本性就是错的。是怎么错乱的呢？比

如所诠柱子，我们始终都认为，已经说了自相的柱子，但是在分别念面前显现的东西，没有一个是正确的。不管是你想得到也好，或者是你想说也好，什么样的东西，都有一种错误的成分。所以，并不是你们所说的那样。

当然，在这个问题上面，因明前派有两个错误。他们认为总相是存在于心识以外的他体东西，这是他们的一个错误；第二个错误，他们根本不知道，分别念的本性就是错的。这两个是他们的错误。而我们虽然认为总相是所诠，但是这种所诠总相在实体上是不存在的，也就是说除了自相法以外，它的本体是不存在的；再加上，我们了知是由分别念本性错误而导致的错乱。对方和我们之间，有这两个不同点，大家应该搞清楚。有时候，我们可能会这样想，我们自宗也在说总法作为所诠，为什么因明前派这样承许就有过失呢？实际上，自宗没有过失的原因，就在这里。

不管怎么样，自相、总相并不是真正的所诠。破他宗的问题已经讲完了，下面讲建立自宗。

戊二（立自宗）分三：一、法相；二、分类；三、抉择彼义。

己一、法相：

由名所知与能知。

什么是所诠的法相呢？依靠名称所了解的内容，就是所诠的法相。凡是语言、文字或者词句，都属于名称的范围，这个范围比较广，也可以说，它是由语言、文字、词句等组成的表达方式。通达这种表达方式，可以了知所要表达的意义，这就是所诠。

什么叫做能诠呢？能理解所诠意义的名称，就是能诠的法相。也就是说，所要了达的意义，通过词句等表示方法能了知，能了知的方法、手段，就叫做能诠。

现在这一品当中，什么叫做能诠，什么叫做所诠，这是非常关键的问题。比如说我们前面的瓶子，我口里面说出瓶子的声音或者名称，这属于能诠当中；然后依靠语言文字的勤作，依靠语言文字的组合，能通达“瓶子”这个语言所表示的内容或者对境，这叫做所诠。这样一来，别人一说所诠的时候，我们就会知道，它是指所要了知的对境；别人一说能诠，我们就会知道，这是了知对境的手段，应该可以这样来理解。

以前，我们是通过什么样的方式来了知对境？能诠是什么？所诠是什么？这些方面可能没有分析过。有些人现在已经六七十岁、七八

十岁了，他们整天都用语言文字来互相沟通，有些甚至还在语言方面做过专门的研究，但是，到底我们说的内容是什么？能说的语言到底是什么？这个是自相的法？还是总相的法？以前，很多人可能没有分析过。现在，我们一起分析的时候，就会知道，众生通过什么样的方式，通过什么样的途径来互相交流、沟通，这一点会明白的。

己二、分类：

由讲用者之差异，各各有二共有四，
讲时分析而精通，入时误为一体得。

上面法相已经讲完了，这里讲能诠和所诠的分类。它们的分类，从两方面来分析：一、从讲者的角度来分析；二、从运用者的角度来分析。从讲者的角度来分析的时候，必须分开能诠、所诠，真实能诠、真实所诠，耽著能诠、耽著所诠，必须分开进行分析；在实际运用的时候，能诠、所诠，真实能诠所诠、耽著能诠所诠，全部误认为一体，混合运用就可以了。所以，应该从大的方面，分两个阶段。

首先是讲的时候（这里"讲"，不单指上师传讲佛法），我们要分析所运用的语言是什么样的，这个语言所表达的内容又是什么样。也就是从讲者的角度来分析能诠所诠的时候，应该分开

来分析。

但在平时，人们运用语言来沟通的时候，全部混为一体就可以了，这个时候不用分开分析。比如我说：把瓶子拿来。然后对方说：你说的是总相的瓶子，还是自相的瓶子？如果是自相，那是耽著的所诠，还是真实的所诠？等等。其实，这样问是没有任何必要的。我说把瓶子拿来，你如果听懂了，就会直接把瓶子拿过来，这证明你已经知道了我说的就是瓶子；如果我说把瓶子拿来，但别人却把电筒拿来，这说明他已经听错了，或者说我们之间的交流没有成功；如果我说把瓶子拿来，他什么反应都没有，这说明根本没有交流，根本没有沟通。比如说我前面坐着一个根本不懂汉语的人，我对他说：把瓶子给我拿来。他根本不懂，我对他说了什么。意思就是说，人们在互相沟通的时候，根本不用分析语言的能诠与所诠；在听懂的前提下，把总相自相误为一体操作就可以了。

但是，我们应该分析一下，什么是真实能诠所诠？什么是耽著能诠所诠？这方面一定要分析，尤其我认为，这个颂词是比较关键的。如果这个颂词搞懂，分析得清清楚楚，应该说，这一品的内容就会了如指掌，不会有什么困难。

就像我们前面讲遣余的时候，檀香和沉香之间的关系如果搞懂，遣余也就搞懂一样。因此，这个能诠所诠的颂词应该是比较关键的。

刚才也讲了，在分析这个能诠所诠的时候，一定要分别开来。怎么分别开来呢？从讲者的角度来讲，语言应该有能诠和所诠；而能诠所诠又可分为真实的能诠所诠和耽著的能诠所诠，共有四种。但实际上，无论从讲者还是从听者的角度来讲，都有四种。因此我是这样认为的，虽说是分四种，但实际上应该有八种。

首先，从讲者的角度来讲，应该有四种。比如我说瓶子，这个时候，耽著的所诠是什么呢？就是瓶子的自相，因为我说瓶子的时候，我耽著的是瓶子的自相。但实际上并没有真正说自相，只不过是我耽著而已。因此说瓶子的时候，耽著的所诠就是瓶子的自相，就这样来理解。然后真实的所诠，你真正说的是什么呢？就是你脑海当中的总相。虽然你认为你已经说了瓶子的自相，但实际上，你说的就是你脑海当中的总相。这是从讲者所诠的角度来讲的。

然后，从讲者能诠的角度来讲，讲者说“瓶子”的这个语言，就叫做能诠。这个语言，也有耽著的能诠和真实的能诠两种。耽著的能诠，就是自相“瓶子”的名言，自相的声音。我认

为，我已经真正说了瓶子，但这只不过是我的耽著而已；实际上，我并没有真正说瓶子，只不过有一种声音的自相。真实的能诠是什么呢？真实的能诠就是名言总相，瓶子的名言总相。我真正用来表达的是什么呢？就是瓶子的名言。所以从讲者的角度来讲，应该有耽著的所诠和耽著的能诠，真实的能诠和真实的所诠，总共四种。

从听者的角度来讲，也有耽著的所诠和耽著的能诠，真实的能诠和真实的所诠，共有四种。首先说耽著的能诠。耽著的能诠是什么呢？当别人说瓶子的时候，我认为，他真正已经说出了瓶子，这是我的一种耽著而已。实际上，他根本没有说出真正瓶子的自相。如果他真正能说出瓶子的自相，那么对一个从来不懂汉语的人来讲，他一说瓶子，在此人的脑海当中，也应该出现瓶子的总相，但这根本不可能。有些不懂汉语的人，你在他的耳边说一百声瓶子，在他脑海里面根本不能出现瓶子的总相。所以耽著的能诠，就是瓶子声音的自相。

然后耽著的所诠。别人说“瓶子”，我认为别人已经说出了瓶子的自相；实际上，这只不过是我听者的耽著而已，不可能说出真正瓶子的自相。耽著的所诠，是瓶子的自相。

然后，真实的能诠和真实的所诠。别人说“瓶子”，它的名言总相就是真正的能诠，即真实能诠就是名言总相。而真实的所诠就是义共相，也就是别人说瓶子，在我脑海中显现出瓶子的行相。以上是听者的四种。

在这里，我们可以分析出来：所谓的瓶子，应该是通过总相的方式来了知的，并没有说出自相。这一点非常关键。人与人沟通的时候，我说瓶子，瓶子的概念，在他的脑海当中可以显现出来。在他的脑海当中显现，应该是我的语言在起作用。语言是怎么起作用的呢？当我一说瓶子的时候，在他的脑海当中，就显现出瓶子概念的名称，这种名称叫做名言总相的概念；依靠这个名言总相，在他的脑海当中，真正现前了具有颜色形状的一个瓶子，这就是所谓的义总相。

当然这个问题，稍微复杂一点。希望你们课后，再详细分析一下。

在这里，萨迦班智达的观点也好，麦彭仁波切的观点也好，真正的能诠所诠就是名言总相和义总相。也就是说，外境总相和名言总相，这两者是真实的所诠和能诠；然后耽著的所诠和耽著的能诠，耽著的所诠是自相的瓶子，耽著的能诠是名称的自相声音。

人们始终都认为，这个人真的说出了瓶子。但从他语言的角度来讲，根本没有说到瓶子；从心的角度来讲，真正自相的瓶子也从来没有沟通过。但无始以来，人们有这样的一种习气，将内心与外境联系在一起，在运用的时候，就可以无误取境。怎么运用呢？比如说我耳边听到的声音，实际上是自相的声音，瓶子名称的自相声音，但我就误认为是总相的瓶子，从听者的角度来讲就是这样的。从说者的角度来讲，我一说瓶子的时候，实际上自己认为，已经说了瓶子的自相。听者和说者两个，都有同样的迷乱习气。所以听者也不用说：啊！我今天说的是自相的瓶子，你们给我拿来的时候，千万千万不要认为是你脑海里的总相瓶子，一定要把外境自相的瓶子给我拿过来。不需要增加很多的语言。听者也是，不需要问：你刚才说“把瓶子里面的水拿来”，那是总相的水，还是自相的水？是你脑海里面显现的瓶子，还是我脑海里面显现的瓶子，或者是外面存在的瓶子，你到底需要什么样的瓶子？互相之间不需要这样沟通，不需要这样的分析，因为我们有一个共同迷乱习气的缘故。

我们学习这个偈颂，也应该以此知道：众生一直在做梦，没有一种真实可靠的状态。包

括人与人之间简单地沟通，如果没有一个自心迷乱的分别念，就根本没有办法衔接。这个问题，大家应该搞明白。

己三（抉择彼义）分三：一、建立名言共相真实所诠无有；二、无事而错乱命名之理；三、错乱应用而得照了境之合理性。

庚一、建立名言共相真实所诠无有：

从名言真相进行观察的时候，不管是共相，还是自相，都没有真实的所诠。我们前面虽然讲，真实的能诠所诠和耽著的能诠所诠存在；但是现在，真正你去观察的时候，这四个根本不可能存在。下面分析这个问题，现在接近抉择中观的道理。

外境与识为自相，二种共相乃无实，
此等四者非所诠，故胜义中无所诠。

这里说，无论自相的外境与识，还是共相的名言共相、义共相，从究竟意义而言，它们都不是所诠。为什么不是所诠呢？自相的外境与识根本不能充当所诠，如果自相的法是所诠，那不管是外境还是自己的心，都会有许许多多的过失：首先不能取名，即使取名，在运用的时候也无法衔接等等。所以，外境的自相与识的自相，绝对不是我们的所诠。那义共相和名言共相，是不是我们的所诠呢？这两者，只不

过在假立的过程当中，可以是所诠；真正观察的时候，这两个都是无实法，无实法怎么会成为所诠呢？

有些人可能这样想：你们在前面说，名言共相和义共相是真实的能诠和真实的所诠，那与这里的说法难道不相违吗？不相违，因为前面在建立名言的时候，我们暂时按照众生的分别念来讲，这是可以的；但实际上，真正从外境的角度进行观察的时候，确实，任何一个法都不是所诠。已经看见虚空和没有看见虚空，这两个是一模一样的。我们前面说看见虚空了，现在说虚空没有看见，这没有什么矛盾，完全是一样的。

法称论师的观点，到了这个时候，就已经更上一层楼了。到“中观”的境界当中，什么都不承认了。

“此等四者非所诠”，外境自相和心识自相不是所诠，义共相和名言共相也不是所诠，而这四种所诠以外，也没有别的所诠。所以，在胜义当中没有所诠。当然，这里的胜义是指因明的胜义，并不是指中观的究竟胜义，离一切戏论的境界，并不是这样的。意思是说，在真实能起作用的名言观现世量当中，通过观察得出来的真正所诠是没有的。别人说瓶子，瓶子

的所诠到底是自相的法，还是共相的法？你可以这样观察。如果是自相的法，那是外境自相，还是心识自相？外境自相不可能说的，心识自相也不可能说，所以自相法绝对不是所诠。

然后，你说名言共相和义共相，这也不成立。名言共相与义共相，就是我们前面说的名总和义总，只不过名词用法不同，实际意义是相同的。什么叫做名言共相呢？比如别人说瓶子，我的耳边听到了瓶子的音声，有一种瓶子名词的概念，在脑海里面显现，这个叫做名言共相；然后，依靠这种名称，在我的脑海当中，外面的瓶子的形相，在我的脑海当中显现，这叫做义共相。所以，名言共相与义共相的差别就在于，一个是名称，一个是意义。比如说李先生，我以前认识他，他的名称在我的脑海里面显现，这个叫做名言共相；然后，李先生的相貌，在我的脑海里面显现，这个叫做义共相。

当然，有些论师的解释方法不同。比如我以前看见过这个人，那么这个人的形象，在我的脑海当中可以显现，这个叫做义共相；以前，我没有看见，别人通过他的文字来进行介绍的时候，虽然我没有看见，但是依靠他的文字，在我的脑海当中，也稍稍有一种印象，这叫做名言共相。

但是在讲《量理宝藏论》的时候，我们应该以前面的观点作依据，因为这是全知果仁巴在其《量理宝藏论注疏》当中讲的。比如我是说者，我要用语言来说出李先生，这样李先生的相貌，在我心里面就会显现出来，这是义总相；显现出来的时候，马上要说他的名称，他的名称不叫王先生，应该是李先生，李先生的名词概念，在我的脑海当中显现，这叫名言共相。从听者的角度来讲，首先名言共相在他脑海当中显现，然后义共相也会在他的分别念当中显现。

实际上，分别念当中，除了名称以外，也没有别的。但从反体的角度来分，稍微有一点差别：一个是它名称角度的分别念，一个是它的形相角度的分别念。这两个不同，一个是意义上，也就是外境的义总相；一个是名称的名言总相。

我们刚开始学第一品的时候，有些人对名言总相和义总相这两个分不清楚。当时有些人特别着急想了知，我说：第五品的时候会知道，你们慢慢等着啊！已经让你们等了那么长的时间，今天才给你们享用。

好，下面就是说，所谓的所诠在胜义当中是没有的。那这样，如果有人有怀疑，比如今

天来一个知识分子问我：你说没有所诠，所说的对境没有，那怎么没有呢？我可以反问他：你说“瓶子”，你说出来的所诠内容，到底是瓶子的自相，还是心的自相，或者说这两个的总相？如果说是名言总相和义总相，那不合理，因为它们实际是不存在的，除了脑海里面的分别念的一种影像以外，真实的东西是找不到的。所以，四种所诠是没有的。而且，这里说没有，应该说和前面没有什么矛盾。

如果依靠能诠表达的四种所诠没有，那能诠更不可能有。通过这种观察方法，四种能诠、四种所诠，全部都不存在。最后，应该了达这种虚空般的境界，这也不是很困难的。如果稍微有所进步，就应该更没有什么困难了。

好，讲到这里！

附上师课后开示：

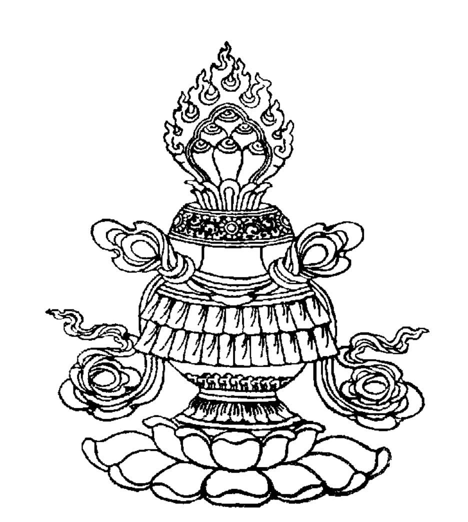
首先应该知道，能诠是名言，所诠是意义。

真实所诠和真实能诠，是义总相和名言总相。比如我说瓶子，瓶子的名称叫做能诠。真实的能诠是什么呢？是名言总相，并不是名言的自相。如果说所诠是总相，那就指的是真实的所诠，真实所诠是义总相。说“瓶子”，也有真实的所诠和真实的能诠两种：真实的能诠，

就是“瓶子”的名称总相，也叫做名言总相；真实的所诠，依靠名言总相所得出来的，外面瓶子的行相，也叫做义总相。

耽著能诠和耽著所诠，是名言自相和义自相。因为，我们大家都耽著义或者耽著名、声。实际上，自相说也不可能说出来，听也不可能听出来。耽著能诠是名言自相。如果说所诠是自相，那就指的是耽著的所诠，义自相叫耽著所诠。

我们到底说的是什么呢？说的全部是总相，名言总相。所说的内容是什么呢？就是义总相。耽著的是什么呢？耽著的是：依靠名言总相，也认为已经说了对境。



第二十八节课

关于能诠所诠的分类，前一堂课当中，也给大家作了简单介绍，今天有必要再重复一下。因为这个能诠所诠，要从本质上了解，还是有一定的困难；但是，如果不了解它们的含义，这个问题就始终搞不明白。

这个所谓的能诠所诠，从它们的定义当中应该可以了知。依靠名言或者名称所了知的内容，叫做所诠；所了知的内容依靠名称来了知，能了知的这个法，叫做能诠。所诠和能诠这两个，一个是所了知的内容，一个是能了知的手段或者名称，也就是“所了知”和“能了知”。从它们的定义上，应该这样来理解。

从表面或者词句上看，好像能诠所诠两者，都与语言有关系；但实际上，也不一定都与语言有关系。比如说我通过手势指一件东西，那么我的手势就叫能诠，以手势所了知的东西叫所诠。现在，有些哑巴也打各种手势，依此也能了知很多事情，这也有能诠所诠的关系。或者我们通过文字来了知，这个文字叫做能诠，依靠文字而了知的内容叫做所诠。或者密法中的有些上师，他们通过指示虚空等表示法让弟子开悟，指示虚空等手段叫做能诠，所了知的，

像虚空那样的法界境界叫做所诠。密法当中的灌顶，也全部具有能诠所诠，如以水晶球灌顶，水晶玻璃是能诠，依靠水晶玻璃所认识的自己心的本来面目，这是所诠。或者通过人的身体动作来表示，比如别人问我：“你现在身体好不好？”我对他点点头，这说明我身体还可以；如果我对他摇摇头，这说明我的身体不太好。实际上，我身体的动作也成为一种能诠，这个能诠所表示的内容就是所诠。

从这一品的内容来看，能诠所诠与语言有一定关系，但实际上，能诠所诠的范围比较广，大家应该清楚。所谓的能诠所诠，就是能表示的手段和所表示的内容。这个“诠”字，按照藏文的直接意义来讲，也有表示的意思。能表示不一定是语言，通过其他方式也可以表示。所表示，也不一定用语言来表达，用其他方式也可以表达你所指点的内容。能诠所诠的大概含义，应该这样来了解。

前面讲，所诠分真实的所诠和耽著的所诠。这个问题，你们刚才已经知道了。所知道的内容叫做所诠。所知道的内容有两种：一个是真实了知的内容，一个是耽著了知的内容。真实所诠和耽著所诠的意思，就是这样。

那么什么叫做真实所了知的内容呢？或

者，真实所诠的意思是什么呢？或者，你所知道的内容到底是什么呢？比如从所知的角度来讲，我心里面想给别人介绍一个海螺，那么首先，在我心里就会浮现出海螺的总体行相——一个白色圆圆的东西，这个时候，我还没有表达出来，它只是我这个介绍者心里的一个义总相。然后，我想给别人说出这个海螺，经过我的这个思维，由我口里说出“海螺”这两个字的名称，从能诠的角度讲，这叫做名言共相。名言共相已经说出来了。当我说出这个语言的时候，旁边听者的耳根就听到一个“海螺”的声音，不是吹海螺的“呜呜”声，是我说海螺名称的声音。对方听到“海螺”的自相声音以后，在他的脑海当中，海螺的名称显现出来，这个名称叫做名言总相。听者的脑海当中就会想：哦！他说了海螺。那么这种海螺的文字或者名称的概念，在听者的脑海当中就会首先显现出来，这叫做名言总相。依靠这个名称，第二刹那的时候，在他的心当中马上就会显现海螺白色圆圆的行相：哦！他所谓的海螺就是指的这个。此时不仅是概念，它的整体行相已经显现出来了，这叫做义总相，或者义共相。所以，刚才真正的所诠是什么呢？就是这个义共相。

刚才说者，他心目当中的义共相，心中的

影像，就是他所说的内容。作为听者，他所听到的这个声音或者说语言，在中间起了一个连接的作用，就像将另一个水井里面的水引到这一个水井当中一样，也像将山上的泉水引到我们的浴室中一样。说者心里面的总相影像，通过他说出的语言，经过听者的耳根，在听者的心目当中，出现了海螺的行相。从听者来讲，也是一个义共相；从说者来讲，也是一个义共相。这就是真正的所诠。真正所说的内容，就是这个影像，就是这个总相，这叫做真实所诠。

然后，什么叫做耽著所诠呢？刚才我说海螺的时候，当时我自己耽著的，就是外面供桌上放着的海螺。因为习气的缘故，总相跟自相联在一起，这样，说者说海螺的时候，就认为自己把自相已经说好了，这是说者的耽著所诠。然后是听者，说者一说海螺的时候，他认为：哦！他说的就是白色自相的海螺。这是听者的耽著所诠。实际上，自相海螺说者也没有说过，听者也没有听过。如果说者也说过，听者也听过，那么说火的时候，因为火的自性是燃烧，说者口里面就应该冒火，听者的耳根或者心里面，也会燃起火来，那这是非常可怕的。但这仅仅是耽著而已，并不是真正说出自相。真正说的就是它的总相，听者听的也是总相。所以，

真实所诠是义总相，耽著所诠是义自相。义自相指的是外境真正海螺的自相。说者也认为，真正的海螺他已经说出来了。听者也认为：哦！今天这位道友对我说“把海螺拿过来”，他说的就是这个海螺。其实，这只是耽著而已，并不是真正的所诠，所以这叫做耽著所诠。从所诠的角度，这样来安立。

从能诠的角度来安立，也分为真实能诠和耽著能诠两种。真实能诠是名言总相，不是名言自相，如果是名言自相就不合理。那么这个意思是什么呢？所谓的名言总相，刚才也讲了，一说海螺的时候，就说出了它的名称，其实这只是执著海螺的名称总相而已，并不是真正的海螺。如果是真正的海螺，那一说海螺，人人都会知道。关于名言总相和义总相的差别，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中，也是这样讲的：名称在我们的分别念当中显现，这叫做名言总相；它的外境、意义，在我们的分别念当中现前，这叫做义总相。所以，真实的能诠就是名或说名言总相。实际上，我说海螺的时候，说出来的是海螺的名言总相，并不是名言自相。因此，我说者说的是海螺的名称，海螺的名言总相就是说出来的，这个是真实的能诠。刚才听者，他听出来的，也实际上是名言

总相，并不是名言自相。

耽著能诠是名言自相。刚才说者，他认为已经说了真正的海螺，其实这只是耽著而已。听者也认为：噢！他说了真正的海螺。所以，耽著能诠是名言自相。

听者和说者的“海螺”并不是真正的自相，如果是自相，那有很大的过失。比如我说“海螺”两个字，如果“海螺”完全是海螺的自相，那凡是听到海螺名称的人，都要了知海螺了。对汉族人来讲，以前看过海螺的，或者了知海螺名称的，他们会懂得的。但是，从来没有看过的，或者说藏族人、英国人，不懂汉语的这些人来讲，你在他的耳边说一百遍“海螺”，他根本不知道，这是什么意思。所以，我们说的名称，并不是自相的名称，应该是耽著的名称，自相的名称谁也说不出来。我们前面也讲了，在事物的自相上面，没办法加名称，所谓的名称全部是分别念的影像。

在能诠所诠上面，我非常希望我们的道友，还是要有一番研究。第一次没有看懂、没有听懂，那你就反反复复想一想，到一定时候：哦！我们说话过程当中，真正说的内容，就是义总相；能说的手段就是名言总相。实际上，我们真正的沟通，所了知的也是一个假的内容，能

了知的手段也是一个假的东西；真正的东西，从来都没有感受过。时间到了，一定会通达这个道理。如果你通达这个道理，在名言当中，对很多分别念和很多执著的法，会逐渐逐渐了知是没有意义的。

昨天，能诠所诠，从说者和听者的角度分了八种。但是今天，能诠分真实和耽著两种，所诠也分真实和耽著两种，从这个角度来讲的。颂词里面，是从说者或用者的角度分了四种。

在分析能诠所诠的时候，可以分成四种。而在世间当中平时运用的时候，就不用分这么多了。凡是说者一说海螺，因为习气的串连，他自己认为，已经说自相了；听者也不用分那么多，他也认为说的是自相。但实际上，自相谁都没有说过，谁都没有听过，只不过两者都凭迷乱的习气沟通。所以我想，我们人与人之间的对话，牦牛与牦牛之间的对话，可能没有什么差别。如果真的要分析，全部是错乱的。但在生活中运用的时候，只要通过一种手段，人们认为已经知道了，就可以了。所谓的名言，安立在这样一个层面上，就已经完成了。

昨天前面的有些道理，今天也复习一下。原来我读中学的时候，有一位易老师，他特别喜欢将前一天中比较难懂的内容，第二天再好

好讲一遍，所以我们心里就非常感谢他；还有一位老师，他的名字我不敢说，凡是难懂的地方，就一带而过，第二天问他的时候，他就不太高兴，每一次遇到疑团，就一直没办法解开。所以，我要学好的老师。

下面，我们讲第二个问题。前面已经讲了，建立名言时，真实当中没有所诠。所诠没有是从两个方面讲的：外境和心识的自相，因为是自相法的缘故，不应该成为所诠；二种共相：义总相和名言总相，实际上是无实法，也不应该成为所诠。这样的话，真实的胜义当中，所诠是不存在的。讲完这个问题，下面接着讲，错乱的所诠是存在的，错乱的立名也是可以的。

庚二：无事而错乱命名之理：

分别本性即错乱，浮现名言义共相，
于彼耽著为外境，彼即假立名所诠。

这里说，分别本性实际上是错乱的。我们的分别念，不管是什么样的执著，只要是现量以外的分别念，全部是错乱的，没有一个是真实的。就像我们刚才，知道瓶子、柱子，或者遣余等等，任何一个分别念，它的本性都是错误的，本性就是错乱性，就像火的本性是热性一样。按照因明自宗的观点来讲，分别念的本性是错误的；从大乘佛教的角度来讲，分别念是

三界轮回的因，应该是错的，也可以这样理解。

在分别念面前浮现出来的，瓶子、柱子等行相，在名言当中，叫做义共相，也叫做真实的所诠。它们本来是无实法，是不存在的东西。"于彼耽著为外境"，但是在分别念面前，我们把义共相认为是真实的所诠，把它耽著为外境，然后给它取名。在分别念面前，假立的角度来讲，可以叫名言当中的真实所诠。我们刚才也讲了，实际上真实所诠就是一个总相。如果从本体的角度来讲，总相是没有的。昨天前面也讲了，在胜义当中，总相是没有的。现在这个颂词里面说，名言当中，假立的总相是存在的。其实，这与胜义当中不存在是一样的，如石女儿子的本体不存在，石女儿子的名称在名言当中假立存在，跟这个基本上没有什么差别。

那总相和所诠，是不是一点意义都没有呢？并不是这样的，这与我们的习气有一定的关系。这里也讲了，所有的分别念全部是错乱性，这一点相当的重要。如果我们真的去观察的时候，在分别念当中，没有一个是真实的。我们认为，瓶子是无常的。瓶子当中，把无常单独拿出来，这样的东西，它的本体实际上不存在。以前面遣余品所讲的内容，来进行观察的时候，所有的分别念全都是错乱性的。这一

点，在因明当中，尤其是《释量论》当中，再三地强调过。大家应该知道：所有的分别念，从本质的角度来讲，应该说是错乱性的；但在分别念的假相面前，迷乱的总相是存在的，这种总相，人们称之为真实的所诠。

虽然它是错误的，但是可以成为照了境，这一点是合情合理的，下面就讲这个问题。

庚三、错乱应用而得照了境之合理性：

迷乱习气熏染故，命名之时混合立，
名言时亦如是知，故虽错乱亦真实。

我们这些众生，从无始以来到现在，都把自相和共相误认为一体。这种习气，在每一个人的相续当中，是根深蒂固的。

我们前面也讲过，刚生下一个小孩的时候，首先将总相和自相误认为一体，给这个小孩取名，叫丽丽或斌斌等。当时的取名者，他把小孩当下的刹那刹那变化的自相，和小孩同类的相续连在一起。他根本没有分：这个小孩，他刚才起名那一刹那的自相已经灭掉了；现在的刹那，是即生即灭的；未来的刹那，他还没有产生，并没有这样分析。凡夫人没有那么细微的观察，也不必要。名言本来是假的，对它的相续建立一个名称，就可以了。因为众生都有自相总相混为一体的习气，在这种习气的牵引

下，就对小孩安立了一种名称；然后，在应用名言的时候，就用自相总相误为一体的名称来代替他，所以你在运用的时候，也能够了知。比如说有个小孩读完小学五年级，现在他考上了中学，别人也不会问，这是原来的自相小孩，还是总相的小孩；或者说，是在一刹那间灭的，还是没有灭的，这方面根本没有分析。他就是原来命名时候的那个小孩，取名者也是这样认为的，后来的运用者也始终是这样认为的。这样，在名言当中，就会形成一种习惯性的常用名称。在运用的时候，也都会如是了知。

但实际上，这只是一种错乱。为什么是错乱呢？因为当时取名称的小孩自相，现在来讲，一点一滴都不存在。仅仅是对一个根本不存在的假立相续命名的。我们真正去观察，实际上是错的；但是，也是真实的。表面上看，是错乱，也是真实，好像有点自相矛盾。那为什么这么讲呢？实际上，虽然它是错的，但是依靠错误的感觉，也能达到自己的目的，从这个角度来讲是真实的。你以他的名称认为这个小孩存在，那么依靠这样的假相，也可以说明这个整体存在；然后，依靠这样的名称，你如果认为他不存在，也能做出判断：是，这位不存在。最后，也能得出真实的结论。比如说一盏明灯，

它的光在外面显现，依靠光，你认为这是明灯。然后，你依靠这个光，确实能找到这盏明灯。虽然你原来将光误认为明灯，但实际上，依靠光能得到真实的明灯。同样的道理，原来起的名称虽然是假立的，但是依靠这样假立的东西，在名言当中，也可以达到自己的目的。

如果我们对名言总相和自相混合一体的道理，不仅仅是文字上了知，而且对它的实际内容和意义也能明白，那因明当中的很多要诀，会以此而通达的。如果我们看了《定量论》、《释量论》、《理滴论》等因明论典，就会了知：只不过词句上不相同而已，实际上，《量理宝藏论》已经完全解释了所有因明七论的要点。如果是学习因明七论，那要花很长的时间；但现在我们学习了《量理宝藏论》，其中最关键的问题应该已经通达了。其实，你只要懂到最关键的名词，因明七论所说的内容也会了知的。

通过这种方式进行观察的时候，我们每一个学习因明的人都会了知：名言当中，所有的分别念全部是错乱的本性，或者说所有的分别念都是不可靠的，都是假立的。这一点，我们依靠这部宣说名言的因明论典，也会知道的。但圣者无分别念的境界，依靠因明的论典来了达，这有一定的困难。比如释迦牟尼佛在《三

摩地王经》中说：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁。”这个教证里面的内容，应该依靠中观和唯识的道理，做进一步的观察。因明当中，所有的分别念都是假的，这一点，依靠因明的论典也可以了知；但在因明当中，并没有说现量是错乱的。现量错乱的道理，可以依靠《中观庄严论》来观察：实际上，外境就是外境，心识就是心识，外境和心识根本没有任何联系。依靠胜义理论进行观察的时候，我们的现量也是错的。这样分析以后，我们就会了达：众生在轮回当中，一直是迷乱的。大家通过因明的学习，也会深深感受到，佛陀给我们宣讲胜义谛和世俗谛的必要性。这个问题大家应该搞明白。

下面讲遣除诤论，有五个方面的诤论。因为我们前面遮破了一些观点，比如说总相也不是所诠，自相也不是所诠，不相应行也不是所诠等等，从这些方面破了对方。由此，他们认为：如果总相不是所诠，那你们自己的宗派怎么安立？自相不是所诠，你们自己的宗派怎么安立？从这几个方面，对我们发出太过。

戊三（除诤论）分五：一、遣与许真实共相为所诠相同之诤；二、遣与许识自相为所诠相同之诤；三、遣与许不相应行为所诠相同之诤；四、遣若无所诠则成灭绝名言之诤；五、遣许错乱之关联不需要之诤。

己一、遣与许真实共相为所诠相同之诤：

谓名义若未遮他，则成有实为所诠。

前面，关于总相是不是所诠的问题，我们从两个方面已经讲完了，大家应该记得比较清楚吧！

这个颂词当中，对方是这样讲的：你们因明派说，我们承认的总相不是所诠。如果总相不是所诠，我看你们也有这个过失。怎么有过失呢？“谓名义若未遮他，则成有实为所诠。”名义指的是总相，或者指名言总相和义共相。你们名和义结合起来的总相，会不会遮遣其他的法，比如瓶子，瓶子的总相会不会遣除非瓶？如果它未遣除，因为没有遣除瓶子的违品（非瓶）的缘故，瓶子的反体也无法建立，那我说瓶子的时候，就根本不可能知道瓶子，因为柱子、海螺、电筒等其他东西，没有遣除的缘故，会将瓶子误认为是这些东西；如果遣除非瓶，因为非瓶是无实法，无实法已经遣除的缘故，它自己的总相本体就应该成为有实法了。对方给我们提出这样一个问题。

这个推理比较简单，遣除没有？如果遣除，那自己变成有实法了；如果没有遣除违品，那

就根本不知道你所指代的法，会误认为其他许许多多的法。

下面，我们回答：

胜义之中虽不遮，显现遮遣乃迷乱。

这里的"显现"，是从遣余的角度来讲的。

我们可以这样来回答：你们所说的遣不遣除，是从胜义自相的角度来讲，还是从遣余的角度来讲？

如果从自相胜义的角度来讲，我们可以说：瓶子或者柱子，它们不会遣除违品非瓶或者非柱。为什么呢？我们前面也讲了，事物的自相上面不可能有遣余，它没有任何遣除。因为，自相是每一个法自己的本体，而遣余是无实法，无实法就像石女的儿子，石女的儿子不需要遣除。所以从事物自相的角度来讲，是没有任何遣除的。因此，你们发的第一个过失，对我们来讲是没有的。

如果从显现或者说从分别念遣余的角度来讲，刚才的非瓶、非柱，这些无实法会遣除的。虽然遣除，但我们的总法不可能变成有实法。因为，我们的总法，并不像你们所承认的那样，是个实有的总法。如果与你们外道所承认的实有总法，或者因明前派所承认的总法，以及声闻乘所承认的总法一样，那我们也有这个过失。



如果是这样，非瓶、非柱遣除的话，非瓶、非柱以外的有实总法，就可以建立；但是，我们不承认这种观点的缘故，所以我们不会有这个过失。

不许共相为迷乱，

我们不像你们一样，你们认为共相是实有的，而我们不承认它实有，只承认共相是迷乱的。

是故岂能同彼等？

所以，怎么会跟你们的观点相同呢？跟你们的观点完全是不相同的。我们所承认的总法，跟因明前派的总法不同；与声闻乘的总法也不同；跟外道的总法更不同，它只不过是迷乱分别念的一种影像。迷乱分别念的一种影像，才是我们承许的总法；我们在建立名言的时候，它也叫做所诠，也叫做名言共相或者说义共相。这种法，从本体的角度来讲，跟石女的儿子没有任何差别。因此，对方给我们说出来的种种过失，对自宗来讲，毫不存在，一点也没有。这个道理应该这样来立理解。

然后，是下一个。我们前面讲了这么长时间的所诠能诠，大家到底懂不懂？如果所诠能诠没有懂，恐怕你们天天都会"坐飞机"。如果懂所诠能诠，随着我的语言，你们也会看很

精彩的因明“节目”。不过，从表情上看，我还比较满意，大家都是洗耳恭听。有时候，从人的表情也可以看出他的智慧。

刚才，与共相相同的辩论已经讲完了。下面，对方开始从另一个角度辩论。

己二、遣与许识自相为所诠相同之诤：

若谓诠说分别像，则成心识为所诠。

对方是这样说的：在显现分面前出现的共相，你们因明派不承认它是所诠。如果意识面前显现的这个共相也不存在，也不是真实的所诠，那识的本体即意识的自相，就应该成为所诠了。我们现在所说的，全部都应该成了意识自相了；除了意识自相以外，没有什么所诠了。就是说，自相的意识就已经变成所诠了。

对方是这样讲的：“若谓诠说分别像，则成心识为所诠。”如果说“诠说分别像”，则已经成了识为所诠了。因为，离开了识以外，再没有其他的所诠了。所以，识应该成为所诠的内容了。对方是这样讲的。

我们下面回答，识肯定不是所诠。其实，识和识上面显现的影像是两个，并不是一个识，应该这样来回答。

自相反体非所诠，错乱假立乃无实，
是故为令世人入，于分别像立名已。

刚才，对方对我们说：按你们的观点，现在的所诠意义，除了识以外是根本没有的，比如“瓶子、柱子”这样一说的时候，因为分别念上面的影像实际上是不存在的，那这样，除了识以外，就没有别的所诠了，应该识变成所诠了。

对方既然这样说，那我们就对他们回答：自相反体[4]不是所诠，自明自知的意识反体，意识的这个层面并不是所诠的内容，它不是所诠。“错乱假立乃无实”，我们所诠的内容，就是分别念面前的影像，实际上，人们把它错认为物质的自相。比如说瓶子，实际上瓶子的义总相并不是意识，而是意识当中显现出的分别念影像，人们将这种影像错认为外面的自相瓶子。那么，这个被错认的部分是无实法，也就是人们经常说的所诠，所诠就是指这个。既然是错的，那给这样的所诠假立名称有没有意义呢？有意义。因为，依靠这种迷乱建立，世间上的所有众生，就可以运用名言。刚才前面不是讲了嘛：刚开始的时候，人们把这个东西错认为自相的东西，然后给它建立一个名称；后来听到这个名称的时候，所有的人全部都认为，就

[4] 此处的反体是支分、部分的意思。



是这个东西。

听说，英国、美国等国家，有一个给事物命名的专门机构。在他们的国家当中，出现一个新事物的时候，这个机构会马上研究给它取一个名称。比如说DVD，要制造这个产品的时候，他们通过审核认为，这种事物应该取上这样一个名称。刚开始的时候，大家都认为，这是为自相的东西取名；其实，是将自相和总相混合在一起而取名的。当时，为了让其他人，不管是现代人，还是后代人，了知这个新产品，就取了DVD的名称。后来，不仅是其本国的人，包括其他国家和地区的人，都沿用了这个DVD的名称。

所以，这并不是没有必要的，是为了让人们趋入名言的意义而立名的。因此，即使是分别念中的影像，也可以安立名称；而且，安立这样的名称还是非常有必要的。如果没有这样立名，那我们这个世界，就会像佛经中所讲的那样，变成一个愚昧无知的世界。你看旁生世界，比如牦牛，它对青草、绿草、花朵等，根本没有分开取名，凡是觉得可以吃的，就吃下去。除此之外，牦牛与牦牛沟通的时候，没有真正的名言沟通。只不过一些大概的、粗大的名言，它们之间有可能存在，比如"啊，你来

啦，过去啊，我们开始走吧"，它们也可能有。有时候，看了《动物世界》等记录旁生行为的节目以后，我们也会感觉到：它们也应该有一些粗大的概念进行沟通。但是，我们人类与它们是不相同的，人类拥有非常完善的沟通方式，虽然它是错乱的。

在这里，大家应该知道：刚才对方认为，除了心识以外，单独的总相不存在，因此，所诠应该是心。实际上，并不是这样的。我们如果详细分析，心是自明自知的体性，这个并不是所诠。这个自明自知的分别念上面，有一种影像，这个影像部分，就是我们说的所诠。从本体的角度来讲，这个所诠实际上是没有本质的，跟石女的儿子没有什么差别。但是依靠这个影像，也能得到物体的自相。

分别念面前显现的影像，可以用明镜里面的影像来比喻。比如说这里有一面镜子，镜子里映现出一个大象的影像，我们的所诠就如同镜子里面的影像，大象的影像指的是所诠，而明镜并不是所诠。我们不能认为，明镜就是影像。如果明镜是镜子里面的影像，那影像不存在，镜子也就不存在了；或只要镜子存在，那影像也必须存在。有非常大的过失，不能这样说。所以，所诠只是分别念中的影像而已，并

不是分别念本身。比如我们思维：这个人是什么样啊？在我还没有看见的时候，他的形象已在我的头脑当中显现了。这个影像就像镜子当中的影像一样，镜子当中的影像，并不能代表镜子本身。所以，即使对方提出辩论，认为镜子当中既然显现影像，那影像就指的是镜子；而我们可以这样回答：镜子就是镜子，影像就是影像。虽然除了镜子以外没有别的影像，但是我们从名言的角度来讲，影像有影像的作用。因为影像是依靠色法来显现的，它虽然不是镜子，但是它有它的作用。依靠镜子的力量，影像可以发挥它的作用。比如照镜子，世间上的很多人，他们很喜欢打扮（每天没有吃的都可以，但没有镜子的话，可就活不下去了），依靠镜子，如果脸上有一些不好的东西，就可以遣除。所以，镜子里的影像是不是完全没有作用呢？也并不是。影像虽然是无实法，但它确实有一定的作用。因此，对分别念的本体和作用，我们一定要分清楚。

如果我们对心识进行观察或分析，那就会知道：并不是像现在有些科学家所承认的那样，依靠大脑和身体来产生众生的心识。为什么呢？比如说我们这个身体，即使五根全都毁坏了，但意识还应该存在。全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中，也有这样的金刚句：五根与五根识全部毁坏的时候，意识还存在；意识的粗大部分已经灭完了，意识的细微部分还存在；意识的细微部分灭完了，但阿赖耶还存在；阿赖耶虽然已经灭完了，但光明的心一直存在。依靠这个道理，很容易了知，我们的智慧是一直不间断的。依靠智慧不间断的道理，或者依靠心的种子不间断的道理，我们就可以知道，每一个众生都具有束缚和解脱的可能。全知麦彭仁波切所说的道理，也说明了这个问题。

实际上，我们心性方面的关系，依靠因明和中观也能非常清楚地了知。而且，这种道理，上上乘说得更明显。经部和有部比较起来，经部里面说得清楚；经部和唯识宗比较起来，唯识宗说得清楚；再往上，中观说得清楚，然后密宗的外续部说得清楚；最后，无上大圆满当中说得更清楚。因为，依靠无上大圆满的窍诀，直截了当说一两句就可以了，不需要像显宗小乘那样转弯抹角。因此，我们对上上乘，应该生起极大的信心。虽然我们现在所学的《量理宝藏论》，应该说在显宗当中也不是特别高的法门，但是依靠这种法门，我们也会知道，心的本体到底是什么样的。

你们也可能记得，全知麦彭仁波切在《澄

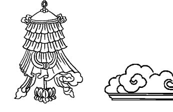
清宝珠论》等中观论著当中，经常引用《释量论》的一个教证：心性就是光明，但是被暂时的客尘所遮障。实际上，麦彭仁波切在《大幻化网》里面也引用这个教证，有些大圆满的教言当中也引用。因此，我们不能认为：《释量论》只是小乘里面的法，或者只是显乘里面的法，我们是修无上大圆满的，这个肯定不用学。当然，如果二十四小时，你都能处于没有分别念的大圆满光明境界当中，那倒可以；但对我们有些人来讲，还是要先通过闻思遣除相续当中许许多多的杂乱分别念，然后再去学习或者实修大圆满，这样最起码，对显密佛法不会生邪见。

因此，我们应该先调整好自相续，这一点很重要。就像一块地，首先必须把地平整好，然后才能有耕耘、收获。没有前期的准备，想要马上开花结果，恐怕有点困难。因为有些人的相续中，对因果还不相信，对所有的佛法，包括前世后世，这些还都在生怀疑。相续当中，根本没有一个决定性的定解。那在这样的一种心态当中，大圆满的境界会不会开花结果呢？绝对不可能的。当然，有些上师对你灌个顶，作个加持，这只是结上一个善缘，种下一个种子而已。真正能不能即生成就，这一点也有一

定困难。所以，我非常希望大家，首先应该通过因明和中观，进行再三地观察。

如果你们当中有人，真的生起了对佛教的邪知邪见，那就不要客气，直接讲出来。有些道友可能这样想：我相续当中倒是有分别念，但是这个不好说吧！那么多的道友，他们的相续都是非常清净的，如果我这样说，那多难为情啊！算了吧！不说了，对谁都不说。不要让这些邪见，一直睡在你心脏的床榻上，应让它赶快出来，出来表演表演，看它表演得怎么样，能演什么样的角色，有没有本事。如果它有本事，你以后听他的也可以；如果它没有本事，那就应该通过各种方式，让它早一点离开你的心房。我觉得，这样会好一点。所以，我们在座的道友，大家闻思这样好的因明学，应该是有必要的。

我最近在翻译《释量论大疏》的成量品，里面全部在讲前世后世为什么存在的道理，就是通过非常确凿的理证来说明，众生确实有前后世。这个前后世并不是依靠身体而产生的，也并不是依靠其他而产生的，就是心的这种相续，一直不断到现在。如果今生没有成就，就会在无始的轮回当中一直延续下去。可以说，这些道理是非常有力的，是谁也破不了的真理。



我们以后如果能学习这部论典，那所得的利益，不管是密法的相似境界，还是别的相似境界，恐怕是不能比的！虽然我们学因明的时候，看也看不到什么东西，听也听不到什么东西，只不过是听一些这样那样的问答。别的什么诸佛菩萨的授记啊，诸佛菩萨亲自来到面前与你对话啊，这些听也听不到，看也看不到；尤其是，我们学习因明的人，也不容易相信。学了这些道理以后，我们就会知道，有些事情并不是那么简单。有些老太太说得特别玄，好像天天都跟阿弥陀佛对话，天天都请观世音菩萨的客。虽然现在没有这种境界，但我个人来讲，一点都不后悔。为什么呢？相续当中已经生起了坚定不移的正信。有了这种正信，即使我没有这些境界，我对佛法的信心是不会退的；如果我的信心、见解没有退，我肯定会行持善法。如果我的信心、见解不稳固，虽然我现在跟诸佛菩萨像人与人那样对话，但过一段时间，这种对话完了以后，我会不会回到原来的状态当中？这是比较担心的事情。因此，大家还是要好好闻思因明。应该说，对你们的今生来世，会有非常大的利益。

谢谢！

第二十九节课

《量理宝藏论》当中，现在讲第五品观能诠所诠。这一品分三个方面来进行宣说：破除他宗、建立自宗、遣除诤议。前面的两个问题已经讲完了，现在讲第三个科判。第三个科判当中，分五个问题。其中，遣与许种类或者名言义共相为所诠相同的诤论，以及遣与许识自相为所诠相同的诤论已经讲解完了。今天是第三个问题，也就是说，遣除与承许不相应行为所诠相同的诤论。

己三、遣与许不相应行为所诠相同之诤：

因为，我们前面已经破了，因明前派与小乘论师所承认的，所诠是不相应行的观点。但是，对方说：如果你们承认义共相为所诠，那跟承许不相应行为所诠没有什么差别。对方给我们提出了这样一个问题，我们用因明的道理来驳斥他们的观点。颂文当中是这样说的：

谓若遣余总立名，则与不相应行同。

这是对方的问难。因为，我们前面已经讲了：所谓的取名，实际上是给遣余本体的总相立名，在自相上面没办法立名。我们承许的所诠是总相，总相作为所诠，当时是这样回答的。于是对方说：如果具有遣余性的总相作为所诠，

它是立名对境的话，那跟你们前面说的观点完全相违。因为，这种总法实际上就是不相应行，与小乘正量部等所承认的不相应行，并没有什么差别。其实，正量部等所承许的不相应行，既不是心和心所，也不是外面的无情法，这样的一种实有法，叫不相应行；你们的总法（所诠），也不是心和心所，也不是外面的无情法，所以你们所承许的总法（所诠），跟正量部等的不相应行没有任何差别。

对方给我们提出这样一个问题，下面因明派遮破他们的观点：

义共相若成实体，汝真实然为无实，
是故知无遣余境，则无所诠与能诠。

我们命名对境的义共相，或者说所诠义共相，如果它的本体成立，或者它的自体成实的话，那么你们说的道理就是千真万确的。但实际上，我们所承认的义共相并不是实有的。前面已经讲了：我们承认的总相，如果真的像外道所承认的那样，是一种遍于所有别法的实有总法，那么我们所承认的道理就应该有过失；或者，如内道正量部等所承认的不相应行一样，是心和外境以外真实存在的一种实体的东西，那你们对我们发的太过，的确就是存在的。可是，我们所承认的总法，实际上它的本体一点



也不存在，所以我们根本不会有这种过失。这里的意思是说，义共相如果成实，那你们的说法就是对的。但是，我们的义共相，并不像外道与正量部等所承认的那样，是一种具有实体的法；这样一来，你们对我们发的太过就不会有。

下面，对方又给我们提出这样一个问题：如果你们说，所诠是无实法，那依靠无实法来了知自相的法是不可能的。为什么呢？就像依靠石女的儿子来了知瓶子，是根本不可能的一样，依靠你们的总法来了知瓶子的自相，也是绝对不可能的。对方在中间又提出这样一个问题。

我们对他回答的时候，可以这样说：虽然总法的本体是不存在的，但是依靠总法可以了知它的自相。为什么呢？因为遣余的心，实际上它没有自己的对境，没有对境的缘故，它可以错认为事物的自相。因此，应该说：虽然所诠和能诠在实际胜义当中不存在，但是我们可以利用这种方式进行沟通。

在这里，我们应该知道，遣余本身的真实对境不存在，“是故知无遣余境”。因为，如果遣余有一个真正的所取境存在，那么人们就不会知道外境的瓶子，只能了知它自己的真实对境；恰恰因为它没有自己的对境，而且在我们

的相续当中，还有总相与自相错认一体的习气和习惯存在，这样一来，依靠它就可以了知自相的对境。

并且，你们所用的比喻也不正确。虽然从本体的角度来讲，总相与石女儿子这两个都是不存在的，但是依靠石女的儿子不会知道柱子，依靠瓶子的总相就能了知瓶子的自相。原因是什么呢？因为刚才依靠石女的儿子，或者依靠兔角来了知瓶子，这在我们名言当中是不会有的。为什么没有呢？因为，在人们的串习当中，或在人们的习惯里面，不会有这种现象发生。比如人们刚开始立名的时候，对柱子根本不会立名为“石女的儿子”，所以一说柱子的时候，它不会与石女的儿子产生错乱。

从胜义来讲，真实的所诠是没有的；真实的所诠没有的原因，真实能诠也是没有的。或者反过来说，真实的所诠实际上没有能诠。我们说真实的所诠不存在和总相的所诠存在，这两者没有什么差别；或者义共相是我们的所诠，所有的能诠一点也不存在，这两个一模一样。刚开始学因明的人可能觉得：所诠不存在跟所诠存在，以及总相的所诠存在和能诠不存在，这两个肯定不相同！但你真正经过观察，所谓的能诠不存在和所诠的总义存在，以及真实的

所诠不存在和义总的所诠存在，这没有什么两样。因此，我们在胜义当中，或者说真实义当中，一定要知道：这种所诠的自相不存在。后面也会说的，“真正的所诠”就是耽著境，就是耽著境的自相，除此之外没有所诠。因此，人们平时在交往的过程当中也好，或者是通过语言来沟通的时候，真正所表达的内容，实际上是不存在的。

但是，因为无始以来的迷乱习气，在我们的阿赖耶上面存在的缘故，或者暂时的迷乱习气存在，人们就会受到习气的影响。比如一个藏族人，他从小都在藏民族的生活环境当中成长，那自然他的语言、习惯、心态，就与藏族文化有着密切的关系。有了这种串习以后，随着年龄的不断增长，他对外面物质的认识，或者说对心识的判断，也是随着民族的习惯等而增上的。长大以后，他进行的任何一个名言沟通，都与他即生中的民族习惯与意识有一定的联系。因此，我们众生的串习非常重要。又比如一个牦牛，它从小都是在牦牛的生活环境当中逐渐成长的，刚开始变成一个小牛犊的时候，可能没有很多的概念；但后来，在牛群当中逐渐逐渐成长，那对外境的认识，与其他牦牛的共业应该是相同的。

因此，习气在我们的交流中，实际上起到了非常重要的作用。比如能盛水的这个器皿叫做瓶子，它不能叫柱子，当然从实际的意义上，或者它的自相上讲，这是没有任何理由的，其实这个瓶子也可以叫牦牛，也可以叫做电灯、转经轮，一个瓶子可以安立各种各样的名称；但是，我们生活的环境当中，大家共同的习惯是什么样呢？我们现在只能把它叫做瓶子，不会叫转经轮、牦牛。这是什么原因呢？原因就是我们的习惯。我们学习唯识宗的时候，经常讲"万法唯心造"，实际上是说，一切万法都是心造作的，但因习气不同而有所差别。这样以后，人们在日常生活里面运用的时候，大家都觉得：哦！这个是已经固定的，它叫做瓶子，不能叫牦牛，不能叫自行车。其实，反过来说，客车也可以叫自行车，自行车也可以叫坦克，这没有什么不可以的。但是，我们的习惯并不是这样的。当一个人的人的习气还没有隐没之前，他的身体和心识，暂时还没有转世为另一个众生之前，因为他从小到大都在这种生活环境当中成长，所以他就认为：所谓的坦克就是这样的，所谓的炮弹就是这样的，所谓的……任何一个东西，在自己的脑海当中都有一种根深蒂固的概念，这个概念与我们的心识习气有

一定的联系。实际上，在事物的自相上，不应该与名称有直接相关的联系；如果有，那跟外道的说法没有什么差别。

因此，我们说义共相是所诠与所诠不存在，这两个道理一模一样；或者说义共相是所诠，能诠不存在，这两种道理也是一样。这个颂词应该有以上两方面的解释方式。

己四、遣若无所诠则成灭绝名言之诤：

对方说，如果没有真实的所诠，那已经毁坏了我们世间的所有名言。这是关于毁坏世间所有名言的诤论，颂词是这样讲的：

谓无所诠错乱妄，是故毁坏诸名言。

对方这样提出：假设在真实义或说胜义当中，除了一个将自相共相误认为一体的错乱所诠以外，根本不存在真实的所诠，那有一定的过失。为什么呢？因为，所谓错乱是虚假的，是虚妄不实的，那任何一个名言，或者任何一个事物都是建立在虚妄不实或者说虚无缥缈的基础上，这样一来，那我们世间当中的，比如说吃饭、走路、雪山、大海等所有世间名言，全部都已经变成虚妄的了。为什么变成虚妄的呢？因为我们称呼的所诠，全部是一种虚假的法。如果称呼的所诠全部是假的，那么我说石女的儿子与说瓶子，就一模一样了。这样，即

使你说了瓶子，这种真正能盛水的器皿也不应该知道，因为它实际上是不存在的东西。那这样，说石女的儿子与说无量殿等，就不应该有什么差别。如果你真的承认这种观点，那世间当中所有真实的名言，就被全部推翻了。如果真实名言没有，那人与人之间，互相沟通、互相交流、互相探讨的机会，就已经被全部“烧光”了，统统没有了。

从表面上看来，我们也觉得的确是这样的，被立名的所诠，不应该用一个虚假的东西、错乱的东西；如果用错乱的东西来建立，那我们名言当中，正确的沟通、正确的交流怎么样进行呢？非常困难。可能会这样想的。下面对此回答，颂词当中这样讲的：

以错乱式取自相，是故名言实合理。

颂词的意思是说，真正自相的所诠对境的确是没有的。我们前面也讲了，除了心识和外境这两者以外，不可能有真实的所诠。但外境自相不可能是所诠，如果外境自相是所诠，那我们前面对声论外道为主的外道所宣说的过失，就依然存在。如果说心识的自相是真正的所诠，在这里，这种说法也根本不可能成立。因此，真正的所诠、自相的所诠，或者事物本质的所诠，在名言当中，绝对不可能成立。

那怎样成立现在的所诠内容呢？应该说，是以错乱的方式来取境的。怎么错乱的呢？就是按照人们的串习和传统，将义共相和事物的自相，这两个混合为一体，或者说错认为一体。通过这种方式可以取名，也可以沟通。如果以这种方式取名、沟通，那世间当中的行住坐卧，或者是吃饭、走路等等，这些所有的名言不但不会不合理，而且会非常合理。为什么呢？这个原因非常简单，因为我们世间当中，因明的观点也是这样的：表面上看来，好像人与人之间真的用语言交流，人的眼耳鼻舌身的有境识，真正能取外境等，我们有这种看法；但实际上，真正用因明的观察方式来进行推断的时候，就像我们前面所说那样，全部是自相与总相误认为一体的方式来交流，除此之外，人与人之间不可能有一个真实的、自相的东西来互相交流。

这一真理，即使是世界上非常聪明的，在整个人类历史上，对文学等领域做出一定贡献的巨人们，他们也没有发现。因此，我们一定要了知，法称论师和陈那论师的这个因明窍诀是不共的。为什么这么讲呢？因为，我们真正用事势理来观察的时候，所诠真正存在的道理，任何人也举不出一个例子来。除了一个耽著的自相以外，根本是不存在的，全部是虚无缥缈

的。这一点，通过事势理完全可以成立。如是则说明，两位理自在宣说的这种教言，是非常合情合理的。

因此，我们现在一定要知道，世间当中的所有名言，全部是建立在一个虚假的框架上。这一点，大家一定要搞清楚。如果我们懂得这一点，那么第五品当中所讲的能诠所诠的奥义，就已经明白了；如果没有懂得这一点，口头上怎么样说能诠所诠，实际上因明的这种要诀也没有懂。

当然，因明的这种要诀，刚开始学的时候，对大家来讲可能有点困难。但是，如果你深入细致地去分析、去学习，就一定会知道：因明已经讲到了名言谛的真相。通达这一点，有什么样的利益呢？会逐渐地、间接地趋入真正的胜义之道；但依靠因明，不可能马上通达胜义谛。这一点，就是在《定量论》当中，也是这样讲的：依靠我们因明的正理，能间接了达无有垢染的真实胜义谛的真谛；不仅在《定量论》里这样讲，而且在《集量论》里面，也是这样讲的：不可思议的法性，依靠寻伺来了达，运用到寻伺的境界，这是不合理的；但是，依靠因类学可以遣除对世尊甚深密意产生的误解，即这种邪见可以依此遣除。

那么，我们学习因明，最主要是在什么方面起作用呢？一个是，世间当中有千千万万的人，他们对名言的真理都没有搞懂，我们可以通过因明学的正理，来遣除他们的邪见，这是最好的一种手段。而且，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》里面是这样讲的：要受持本师释迦牟尼佛教法的人，必须要通达因明这种学问，因为所有显宗、密宗的正法，都是建立在了解因明名言的基础上。这一点确实如此，我们在闻思的过程当中也会知道的。我们如果对因明方面有一定研究，因明的基本道理已了如指掌的话，那不管是学显宗，还是学密宗，学哪一门学问都会非常容易，是轻而易举的事情。如果你对因明一无所知，一点都不懂，那你学习无上大圆满，尤其是大法王无垢光尊者的教法，不管你学《四心滴》，还是《七宝藏》，里面经常引用《释量论》的教证，经常用因明的推理来进行推断，遇到这种问题的时候，你就只有开始“闭关”了，开始“入定”了，没有任何办法了。然后，遇到显宗道理的时候，那就更不用说了，因明的推断是经常会出现的。因此，我们学习因明，的确是非常非常的重要。

龙猛菩萨在《中论》里说：“若不依俗谛，不得第一义。”清辩论师在《掌珍论》中也说：

“无真世俗梯，而上正高楼，智者非应理。”月称论师在《入中论》当中也是这样讲的：“由名言谛为方便，胜义谛是方便生。”依靠这些大德们的教言，我们可以发现：所谓的名言，虽然它是一种错乱，但是世间上的人们，就是依靠这样的错乱互相沟通的，这种错乱的名言其实是不可缺少的。在这样的错乱当中，它有一种真理的部分，依靠这样的真理，我们会逐渐通达无有错谬的真正胜义谛的本质。这一点，大家一定要搞清楚。

所以，学习因明，应该说对很多年轻人，尤其是一些知识分子来讲，的的确确是一种不可或缺的手段。你如果没有了达这样的正理，以后闻思任何一个论典，都会感到困难重重。尤其是现在的世界，有各种错综复杂的学说，而且几乎每天都有新的产生。在面对这些问题的时候，自相续当中很容易生起与外道相同的分别念和邪见。而你要想推翻这种邪分别念，自己又没有这种能力；但如果你对本师释迦牟尼佛的教法，通过因明的途径真正生起了坚定不移的信心或者正见，那以后遇到什么样的违缘或者障碍的分别念，自己也有能力推翻。

因此我们大家一定要搞清楚，虽然能诠所诠是一种错乱，但依靠这种错乱可以进行沟通。



比如刚才说的柱子，这个柱子应该是所诠；但如果说真正的所诠，那就像我们前面所讲的一样，除了义共相以外是不存在的，真正的自相是根本没办法说的。但如果是错乱的话，那能不能沟通呢？可以沟通。因为，我们之间有一种错乱的串习因，也就是说众生都在做梦，梦中的对话应该是可以的，我们现在清醒状态的对话其实就像梦中的对话一样。比如做梦的时候，我梦见另外一个人，那个人跟我说话，我也跟他说话，当时我自己认为这些都是真实的；或者从唯识宗自现的角度来讲，他说的话和我说的话，就全部觉得是一个真实语言上的沟通，但实际上，都是不存在的。

如果我们对名言再继续进行观察，那应该会通达一切都是如幻如梦的境界。当然，要想生起如梦如幻的境界，应按照全知无垢光尊者在《虚幻休息》里面所讲的那样：首先皈依、发心；然后修上师瑜伽，祈祷上师；再于自相续当中生起如梦如幻的正知正见等，通过这种方式来真正修持。所以，我们只学一个因明，能不能通达如幻如梦呢？这一点是非常困难的。你们也可以看得出来，现在外面，什么佛教逻辑、因明哲学，这方面的书比较多；可是这些作者们，以我的“邪眼”来看，可能大多

数都没有修。虽然理论上都会说：这是共相，这是自相，然后语言上是如何如何沟通。但是，真正因明里面所讲的这些内容，跟我们的密法和显宗当中比较深一点的经论结合起来，然后自己在相续当中进行修持的人，在世界当中可以说是凤毛麟角，非常稀少的。

而我们在座的修行人，不仅因明的理论要搞懂，而且应运用于实际的修行当中。比如说我们学因明的时候，对大圆满的如梦如幻，有一定的相辅相成的作用；然后，我们学习大圆满等密法的时候，对因明或者世间的名言也能了解。这样的话，那名言和胜义就互相成为助缘了。这样以后，我们证悟空性的见解就不会阻碍大悲的行为；名言当中的大悲行为，也不会阻碍我们的空性见解。所以，在藏传佛教历史当中的大成就者们，虽然他们已经达到了最高的境界——空性的证悟，但在行为上，是不会舍弃大悲的。其主要的密意，也在这些方面能体现出来。

己五、遣许错乱之关联不需要之诤：

借助术语知关联，错乱关联无所需。

对方这样说的：我们仅仅使用一种术语，就可以了知名言与外境之间的关系，因此你们因明派所承认的自相和共相误认为一体的观

念，根本是多此一举，没有任何必要。

我们前面已经讲了，自相和共相误认为一体，通过这种错乱的串习，或者迷乱的观念，人与人之间才可以交流，世间的任何名言，都是在这样的基础上建立的。我们是这样承许的，但对方认为：任何一个东西，刚开始的时候，它有一种术语，比如我们发明一个产品的时候，这个产品它有一种不共的名称，叫拖拉机、书包等等，最开始的时候，就对它用一种术语来安立名称。不管是佛教，还是在世间当中，都会这样的。当这个名称建立起来的时候，外面的法与我们人之间的语言，就自然有一种沟通。所以，你们因明派所承认的，总相和外面的自相连在一起，而且全部是用分别念的错乱把它们串在一起的，没有必要这样，这是多余的事情。应该是任何一个事物，当它出现的时候，它就会有一个术语名称，这个术语名称实际上可以代表它的一切。所以，只要有了这个名称，全部问题就已经解决完了。因此，你们这种错乱的关系、错乱的因，根本不需要。

对方给我们提出这样一个问题，下面我们对他们进行驳斥、回答。

自相以及义共相，二者误解为一体，
纵于此三立名称，然无错乱无真名。

我们这样说：对！你们所说的，一方面也有道理。如果你们所说的术语，真的与自相也没有关系，与总相也没有关系，与这两个误认为一体也没有任何关系，这样的术语真正能找到的话，当然可以成立。但是，你们所谓的术语，只不过是没有经过详细观察而建立的。如果真正观察，刚开始的时候，你们到底是对自相，还是对共相应用了这样的术语名称？还是在这两个错认为一体上？这三者当中的任意一个，你必须要选择。如果你这三个当中都不是，出现了另外一种术语，那就不可能找到。

你们要进行立名，要建立一个名称，只有上述三种可能性。首先是对它的自相立名，但如果你对它的自相建立名称，那就像我们前面已经观察的一样：刚开始的时候，不可能立名称；即使立名，一刹那就已经灭完了，第二次你去寻找的时候，根本找不到原来的自相。而且自相的法，从时间、地点、形象等方方面面来讲有无数，所以你要真正找到一个自相的法，是非常困难的。比如说瓶子，如果你用瓶子的术语来给瓶子的自相建立名称，那世界上有多少个瓶子？那天，不是有些道友说加拿大的瓶子，有些说美国的瓶子，有些说印度的瓶子……这样的话，那最开始的时候，瓶子的术语建立

在自相上面就不现实，绝对不可能。所以，你们所说的术语，在自相上建立是绝对不可能的事情。

然后第二个问题，如果你们认为，术语是建立在总相上，那更是不可能的事情。我们前面也驳斥了，自相以外的实有总相不可能成立；而且，与自相无二无别的总相，也不可能成立。如果你们承许总相真的存在，那我们前面对声闻乘，或对因明前派，或者对外道所说的过失，也会降临到你们头上。这样一来，你们在单独的总相上面安立术语，也不可能成立。

然后第三者，如果你们认为，总相和自相错认为一体而立名，比如说对刚生下来的一个孩童取名，叫做太阳或者月亮，取名的人肯定不是针对他的自相而取名的，不然，第一刹那他的自相已经灭完了，第二刹那以后，太阳或月亮就不是他的名称了，已经成了另外一个事物的名称了。所以，不是在自相上取名的。然后总相上，总相是无实法，所以对方也是不承认的。如果你们把总相和自相误认为一体，叫做月亮或太阳，这是所谓的术语的话，那这与我们自宗没有什么差别，你们只是帮助建立我们的观点而已。因此，你们所承认的术语，实际上根本不能成立。这一点非常关键。

其实，因明说来说去，最关键就是自相和总相误认为一体，这个要点非常重要。如果懂得这个要点，那平时在名言沟通的时候，自己就会想：世间上所有的众生真的是很可怜，他们认为自己已经说了自相，其实自相根本没有说；然后总相，只不过语言的表达方式而已，实际上外面不存在。因此，一切世间的说话，都是在虚妄过程当中交流。这一点了悟的话，我们在名言当中，也可以了达一切万法无实，对这个道理会有进一步的认识。刚才这个颂词，可以这样解释。

那么，对方可以这么想：你们说自相和共相误认为一体，是你们的观点，怎么会是我们的观点呢？我们下面，也对这个问题进行阐述。

于此自相及共相，误为一体令趋入，
命名老人立名称，依此错乱取外境。

对方问：你们依靠自相和共相误认为一体来命名、取舍，那到底怎么利用术语呢？我们就是依靠这样的方式来使用术语的：依靠名称来取舍的此时此刻，也就是说我们在这个世间生活当中，全部是以总相和自相错认为一体的方式来进行名言取舍的。自相和共相错认为一体而取舍的道理，实际上只要学过因明，自然就会了知；或者有些古代的命名老人，他们也

会了知这个道理，知道这种道理以后，他们也让世间的人们趋入这样的轨道当中来。比如说我今天发现一个事物，它还没有名称，没有名称的话，人们不可能对它有一个共同的概念、共同的认识，也就不可能有名言取舍。因此，我今天对这个事物命名：从此以后，这个孩子叫做月亮；或者从此以后，这种事物叫做转经轮。

当然，颂词当中的命名老人，也不一定是指古代的，现代的人也可以这么讲。我们世间当中，一般都对给事物取名的人有一种敬称。这里的命名老人，是一种恭敬称谓的词语。

命名老人也好，或者说世间上的命名智者，他们对事物取一种名称。取名称的目的是什么呢？今后人们使用这个事物的时候，大家对它有一种共识，大家依靠这个名称可以取舍。所以，对任何一个事物，刚开始的时候，世间当中的命名老人，把自相和共相误认为一体而取名；虽然它是一种错乱，但后来，人们依靠这种错乱也可以取到它的自相境。

《量理宝藏论自释》当中，也是这样讲的：比如有些幻化师，他为了让世间的人们趋入到幻化的境界当中来，于是他通过咒语让大家迷惑，迷惑之后，大家都会产生一种共同的幻觉。

比如我通过念咒语以后，人们都看到幻变出来的象、马，大家都有这样的共识，都有这样的一种共同感觉。同样的道理，现在的电影、电视等，这些实际上也是一种幻变。名言当中，因缘具足以后，屏幕上会显现有些人打架或者诤论等，整个场面所有人都会看得到。实际上，这是一种错乱因而导致的，而且大家都知道这是一种错乱；在那个小小的箱子当中，不可能有两人打架，不可能有人真的在那边哭闹。但是，人们往往由这种错乱的因，而误入到这种境界中来。

世间当中，有些老师特别会讲故事，给孩子们讲故事的时候，好多学生都已经进入了这种境界，哭的哭、笑的笑，他们认为从这个老师的口里面，已经真的出现了这个故事。但实际上，这个故事早就已经发生完了。老师也只不过是，以他脑海当中的一种假的印象与学生们沟通；其实，这种假的沟通，在孩子们的脑海当中，就成了更虚假的东西，但大家反而以为是真的。世间的回忆往事，或者说有些人讲自己的经历，也是这样的。有些人是这样讲自己的故事：当时，我是怎么怎么开心啊！快乐啊！这个时候，他自己也边笑边说。有些人说：我当时怎么样痛苦啊！我对他怎么有意见啊！

我对这个人怎么好啊！这样边说边哭的时候，他自己也以为真正到了那种境界。实际上，并不是这样的，这只是一种错误。可是人们往往都不知道，自己已经入于一种错误的境界中。这就是错误当中的错误显现，也是错乱当中的错乱。

相比之下，我们名言当中，还是有真实的一面；但是，这种真实，也不可能是完全能经得起观察的真相。因此，我们可以这样说：世间当中虽然是依靠错乱，但是也可以取到它的对境。在前面讲遣余品的时候，也讲到它实际上是符合实际的道理；符合实际道理的缘故，依靠这种错乱，也能获得真实的自相，真实的对境。

最后讲总结偈：

名言真实所诠无，耽著所诠乃自相，
误为相属而实行，取境士夫不受欺。

我们如果详细分析，名言真实的所诠的的确确是不存在的。我们前面也讲了，除了一个总相的所诠以外，真实的所诠并不存在。有些人会认为：你们前面说真实所诠是总相，是存在的，现在这里说真实所诠不存在，难道这两个不矛盾吗？我们回答：这是不矛盾的，因为真实所诠不存在和所诠总相存在的道理，就像

我们说看见虚空和没有看见虚空一样，两者是不相违的。所以，在真实观察当中，所诠是不存在的。因此，我们说“瓶子”、“柱子”的时候，所诠的真实义，在我们的语言当中是不存在的。

那么，是不是所诠根本没有呢？也并不是这样，耽著所诠是存在的。耽著所诠就是指所宣说的外面的自相。比如我说瓶子时，我就耽著为瓶子的自相；我说牦牛时，我就耽著为牦牛的自相，这些自相就是耽著的所诠。

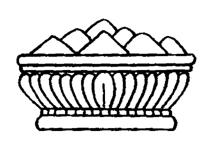
“误为相属而实行”，人们把耽著所诠认为是真实所诠，对真实所诠（义总相）就根本没有发现，把义共相和自相误认为一体，这就是所谓的相属或说所谓的关系。能诠所诠的关系，其实是执著在作怪；除了执著以外，真实把它们连在一起的这种线、绳索等，是没有的。但是，依靠这样的错乱，实际上也能得到它的自相。所以，依靠这种方式耽著自相的士夫，他们也不会受到欺骗。

比如，我把总相的瓶子跟自相的瓶子误认为一体，对别人说“给我把瓶子拿来”，别人也会把瓶子拿来的。这是为什么呢？因为，我耽著的所诠，实际上就是外面自相的瓶子。这样以后，虽然有一种错误的成分，但是依靠它也



可以得到自相。又比如，我们把宝珠放在房子里面，外面出现它的光，然后我认为这是宝珠，依靠光来取宝珠的自相也会得到的。或者，如《量理宝藏论释·开显因明七论灯》里面所讲的那样：一个人住在能看见远方的玻璃房子里面，他在玻璃房内虽然可以看得到远方的事物，但实际上，远方的事物看不清楚，很模糊。但依靠这样的视线，逐渐逐渐接近，也能找到事物的自相。因此，我们世间当中，在取舍名言的时候，虽然是一种错误，但是，依靠这种错误也能得到一种真实。

为什么这么讲呢？因为，所有的因明七论当中都已经讲了，因明的正理就是这样：不管说话也好或者取对境等，法与法之间的相属（关系）、相违，在真实的本体上全部是没有的，破立全部是分别念在假立。但是，分别念的假立，也有真实假立和虚伪假立两种。名言当中也不存在的虚伪假立，如将石头看为老虎；而真实假立，或总相误认为自相，这虽然是一种假立，但依靠它能得到自相。名言当中有两种假立，这一点，大家必须要清楚。



第三十节课

下面，我们继续学习《量理宝藏论》。《量理宝藏论》当中，现在宣讲第六观相属品。

在这一品当中，主要分析关系。以佛教的术语来讲，关系叫相属。关系或者相属的分类全部归纳起来，就是彼生相属和同性相属。这两种相属包括所有的相属。

当然，在事物的本体上，在外境当中，相属根本不存在。但在人们的分别念当中，关系是存在的。世间当中，人们会经常认为：啊！关系肯定是存在的，因为我们都口口声声地说，我跟这个人的关系很不错，我跟那个人没有矛盾。心里面总觉得，好像关系是事物与事物之间有牵连，用一个绳索连着那样。实际上，相属或者关系，就是分别念安立的。我们下面也要分析，真正的物质本体上，不存在所谓的关系。但是，因为众生无始以来都在轮回当中流转，每一个人从出生到死亡，整个生活过程当中，经常有这样的分别念在串习；所以，这种错误的执著异常深重。大家也可能会明白，自己是如何以分别念对事物进行执著与假立的。

那么，我们今天就开始学习第六品。当然，第六品的内容要彻底了解，还要参考很多资料。

比如，法称论师因明七论当中，有一部专门讲解这个问题的《观相属论》；然后，《观相属论自释》，这也是法称论师做的；另外，印度的仙嘎绕阿达论师，他也造有一部《成立相属论》；还有，因明大师律天论师也著有一部《观相属论释》。如果借助这些相关的因明资料，进行详细地分析，这一品也有非常广的内容。但这次，因时间关系，我们从字面上简单解释这一品的内容，就可以了。

这一品主要讲相属，下一品（第七品）讲相违。首先我们应该了解：什么叫做相属？什么叫做相违？当然，本论当中也宣讲了它们的法相。但是，我们以比较容易了解的一个词语来表示，所谓的相属就是关系的意思，相违是矛盾的意思。在日常生活当中，人们经常说：这个人与那个人关系很不错，这个国家与那个国家关系很密切。二者中间有一种由众生分别念假立而成的法，这叫做关系。与关系相反的就是矛盾，如这个人与那个人之间有矛盾，这个国家与那个国家有矛盾，这叫做相违。有些既没有关系，也没有矛盾，比如这个人与那个人从来没有来往，既没有密切的关系，也没有矛盾，实际上这是他体的两种事物。在世间上，两个事物之间，或者两个人之间，乃至人与动

物之间，经常存在着关系和矛盾的概念。

然后，下面第八品主要讲法相，法相品当中涉及到所谓的正量；接下来过后，就是第九现量品；第十和十一品讲比量，即自利比量和他利比量，这些全部是量的正理。

在这一部论典当中，还没有真实宣说正量之前，我们必须要清楚：什么是相违？什么是相属？作者萨迦班智达在还没有真实宣说正量之前，首先在这里分析相属和相违之间的差别和作用等内容，广泛地宣说了相属和相违。

我们如果真正懂得了相属与相违，其实也会明白：人与人之间的关系，人与人之间的矛盾，或者人与自然界之间的相属与矛盾等等，这些问题会一目了然。所以，我们这次学习因明，大家应该了解：从表面上看，因明好像是一种表面上或者词句上的理论，只分析人与人之间的关系与矛盾等浅显内容；但实际上，它涉及到万事万物的形成、存在、毁灭，或者说事物与分别念之间的关系、结构，分别念是怎么样假立整个万物的，这些道理已经详详细细地说明了。

丁四（相属及相违之证知方式）分二：一、总说；二、别说。

戊一、总说：

所有遮破及建立，观待相违相属故，
观察正量法相前，当析相违及相属。

学习因明，首先必须要了解破立。那什么是遮破与建立呢？比如说我们前面，瓶子不可能存在，因为我眼识没有见到之故，这种说法称之为遮破，是通过推理来遮破的；我前面有树木，因为我已经看见松树了，这种推理叫做建立。凡是建立和遮破，都全部观待相属和相违。依靠相属，可建立某一个法的本体，或者建立它的性质、差别等；依靠相违可进行遮破，与它违品的法，在它的范围当中是不存在的。实际上，我们世间当中的任何一个破立，都是依靠相属和相违来进行判断的。

戊二（别说）分二：一、观察相属；二、观察相违。

己一（观察相属）分三：一、破境之相属；二、建立心前相属；三、宣说建立相属之量。

庚一（破境之相属）分二：一、总破；二、别破。

辛一、总破：

二法不容有一体，一体相属亦不容，
各自本体而存在，诸有实法无相属。

学习这一品的时候，我们务必要了解，相属应该以关系来理解。当然，世间的语言跟佛

教术语，有时候还是有一定差别。前面说关系在物质的本体上不存在，可能很多人不太理解，也不一定认可。但是，真正以理分析，世间万物根本不存在所谓的关系。怎么不存在呢？因为世间的一切所知万法，可以包括在有实法和无实法当中。首先，所有的无实法与任何法之间不会有关系，比如说石女的儿子跟兔角之间，就没有什么关系，我们平时也没有这方面的执著；然后，石女的儿子跟柱子、瓶子等法之间的关系，这样的说法也没有，想法也没有。那这样，无实法就暂且不谈。

而我们经常执著的就是有实法。那我们对有实法进行观察，看相属到底存不存在？有实法可以包括在两种当中，要么是一体的法，要么是他体的法，除了一异二法以外，就没有有实法的存在。首先，他体的法不可能有一体的情况。比如柱子和瓶子，它们各自安住在自己的位置上，那它们之间有没有关系呢？不可能有的。这一点可能我们也理解。但是，我们可能认为：柱子上面的八种微尘（按《俱舍论》的观点，八种微尘是地、水、火、风、色香、味、触），存在一体的情况。实际上，每一个微尘，互相之间都没有什么关系。所以，世间的任何他体法，不可能有一体的机会，不可能有关系。作

为异体，相属不可能；因为，世间上分开的这些法，不可能有一体。

如果是一体的法，那在它的本质上就不可能有相属。为什么不能有相属呢？因为自相的一体，实际上是一个本质，一个本质就不可能互相有关系。相属最少要两个法以上。相属是有关系的意思，没有两个法，那一个人自己对自己的关系怎么样，这种说法是没有的。世间上的相同、相似，或者关系、矛盾，起码两个法以上才可以成立。这样一来，一个法相属就不可能容有。

为什么这些法不可能容有相属呢？因为每一个法，它自己安住在自己的本质上。所以，所有的有实法，从它的本质上来看，的的确确没有任何相属。这一点，一定要理解。

刚开始学习这一点的时候，可能有些人觉得：哎！原来法与法之间也有关系，事物与事物之间也有关系；那你说关系没有，可能在理论上说不过去吧！可能会有这种想法。但实际上，这是因为我们没有好好地分析，外境本质上的特征和分别念的执著，这两个没有分开。如果完全分开，从我们内心的分别念来讲，关系是可以成立的：彼生相属也可以，同性相属也可以。比如瓶子的无常和所作，虽然本质上



没有分开；但从分别念的角度来讲，它们两个是同体相属。本质上虽然没有两种法，但在分别念面前，这两个法是同体相属，是一体的关系，可以这样讲。

我以前学习的藏文文法里面，也讲了很多的相属。什么样的相属呢？比如能依所依的相属，就像水里面的鱼，或者树上的鸟，这些全是能依所依的相属；又比如我和我所的相属，就像我的帽子、我的房子、我的牦牛等等，我与事物之间的相属也可以；然后，有支与支分之间的相属，如树与树枝或者身体与手的五指，世间当中还有很多支与支分的关系。还有同体的相属，比如火与火的热性，或者心与心的本性等等，本体为一体的这种关系也是有的。还有能生所生的关系，比如母亲与儿子，种子与苗芽等等。世间当中，有很多很多的关系。下面，本品当中还有外道承认的很多相属。

在暂时名言当中，人与法之间，法与法之间的相属，应该是可以成立的。但这些都是我们的分别念来进行假立的。分别念假立的相属，与外境物质上的相属，我们一定要判断，应分析清楚。虽然我们平时在运用语言时可以说，外面的物质中，此法是依靠彼法而存在，或者这两个法本体是一体，这种所谓的关系应该是

有的，但实际上，所谓的相属或者关系，完全是由分别念来建立的。这一点，我们以前学习《中观庄严论释》的时候，也曾经简单讲过一些，大家可能比较清楚。总而言之，我们一定要了解：在事物的自相上面，相属是不存在的。

其实，这就是我们前面讲过的自相遣余。有些论师认为：事物的本质上有自相遣余的能力，比如柱子，它已经遣除了柱子以外的法，所以这叫做自相的遣余。当然这一点，我们以前也讲过，这是分别念假立的。如果真正的自相遣余，在事物的本质上存在，那任何人看了这个柱子以后，他就应该知道：哦！这个是柱子，它遣除了所有柱子以外的东西。但实际上，有些人是不一定的，如果没有这种分别念来进行假立，那他根本不能引发这种定解。这说明：在事物的本质上，自己的本体是存在的；但是，自己的本体不叫遣余。同样的道理，我们事物的本体上，它的同体法是存在的，也就是说，一个性质的法是存在的；但是，两个法结合在一起，全部是分别念在作怪，是分别念在中间假立。这个问题，大家一定要明白。

个别愚者谓无实，亦有同品之相属。

章那巴等因明前派的有些论师认为：不但有实法与有实法之间有相属（关系），而且无实

法与无实法也应该有相属。他们认为：同品方面的相属，无实法应该是存在的。

什么是同品方面的相属呢？我们用常用的离一多因的推理来说明：一切万法在胜义当中不存在，因为远离一体多体之故。以这种推理来论证一切万法不存在的过程当中，我们应该知道：万法不存在与离一多因之间，应该有同品和违品方面的关系。那同品方面的关系是什么呢？一切万法如果不存在，就远离一体多体。然后异品方面的关系，如果不是远离一体多体，那就一定是存在的，一定是实有的。

因明前派的论师们认为：由远离一体多体可以推出万法不存在，因为不存在和远离一体多体，两个都是无实法，所以无实法之间应该有相属，应该有一种关系。如果没有关系，那由远离一体多体的因，不可能推出一切万法不存在的结果，不可能得出这种结论。所以他们认为：一切万法不仅在事物与事物之间有一定的相属，而且在无实法与无实法之间，也一定要有相属。如果没有，那三相推理就不合理了。刚才的三相论式（包括否定方面的三相推理），万法的本体不存在也是一种无实法，离一多因的因也是无实法，这两个无实法之间没有一个连结的话，那由这种推理不可能建立立宗的。他




们以这种方式来遮破因明派的观点。

下面，萨迦班智达进行回答：

无有本体无实法，若有相属成有实，

遮破他们的时候，是这样说的：你们的这种说法绝对不合理。为什么不合理呢？无实法其实没有本体，没有本体的无实法，不可能与任何法有关系，就像石女的儿子与兔角之间，不可能有任何关系。所以，不管是彼生相属，还是同性相属，在无实法与无实法之间，都不可能存在，没有这样的关系。如果有相属，那就成了有实法了。

如果真是你们刚才所说的那样，无实法与无实法之间有关系或者说相属，那它一定包括在同性相属和彼生相属当中。这一点，因明创始人两大理自在——陈那论师和法称论师，在有关的因明论典当中说得非常清楚：所有的相属都可以包括在同性相属和彼生相属当中。既然如此，那我们就可以这样问：你们无实法与无实法之间的相属，是同体相属还是彼生相属？如果是同体相属，你刚才说：一切万法不存在，因为远离一体多体，那请问：同体的本体在哪里？因为无实法的本体不存在，同体的性质也不可能成立。石女的儿子本来都不存在，那它跟什么样的本体相同呢？如果是彼生相



属，那也不成立，因为无实法的本体都不成立，那它当中怎样产生其他法呢？不可能的，石女的儿子不可能产生任何法。

当然，在分别念当中可以这样说。在法称论师的《定量论》当中，就是这样讲的：相属皆由心所立，为何遮破无实法？意思就是说，相属实际上是由我们的心安立的，那无实法方面为什么没有相属呢？应该有相属的。这一点从我们分别念的角度来讲，那也是可以的。石女的儿子跟兔角之间的关系很不错，或者石女的儿子、兔角、空性，这三种法是同体的关系。在我们的分别当中，为什么要遮止这样的理论呢？不用遮止的。

但因明前派并非认为是在分别念前建立的相属，他们认为：在事物的本质上，有一种无实法与无实法之间的关系。但这种关系怎么能成立呢？无实法的自相本来不存在，那在它的本质上，怎么会存在一个所谓的相属呢？这一点是绝对不可能成立的。

这里的遮破方式非常好。因为无实法，它自己没有本体，没有本体怎么会有相属？如果有相属，那绝对不会超过彼生相属和同性相属。彼生相属是不可能的，因为它的本体不成立，既然它的本体不成立，那它当中怎样产生呢？

不可能的。石女的儿子不可能产生任何法的，这是从无实法性质的角度来讲的。然后同性相属，无实法自己的本体都不存在，那它与什么样的本体相属呢？也没有办法成立的。如果成立，那世间上什么法都会成立。以这两种过失进行破斥。

这是一种破除道理，还有一种道理，在下面进行分析。

何法不舍其他法，即诸相属总法相，
有实互不混淆故，无实无体故皆无。

总的来讲，相属的法相是“何法不舍其他法”。任何一个法，它不舍弃其他法，我们世间的人们都通称为，它们之间有相属，也就是说它们之间有关系。这一点，我们世间人也是这样讲。比如妻子与丈夫，妻子不舍弃丈夫，丈夫不舍弃妻子，那他们之间有夫妻之间的关系。然后儿子不舍弃母亲，母亲不舍弃儿子，他们之间有母子之间的关系。然后火不舍弃热，热不舍弃火，那它们之间也有关系。不管是同性相属，还是彼生相属，实际上，相属的总的概念、总的定义就是：一个法不舍弃另一个法。世间相属的定义，应该是这样来安立的。

但是，你们的有实法与无实法怎样不舍弃呢？这种道理是根本不能成立的。怎么不成立



呢？“有实互不混淆故”。从事物的本质上讲，有实法是互不混淆的，那它就不可能有互相不舍弃的关系。比如瓶子、柱子，或者是瓶子当中的任何一个微尘，任何一个具有自相的法，都各自住在自己的本质上，它们之间不可能存在互不舍弃的关系。所以，有实法之间没有不舍弃的关系。如果是无实法，而无实法的本体本来不存在，那它有没有互相不舍弃的关系呢？当然是没有的。所以，你们刚才说的：有实法与有实法有相属，无实法与无实法有相属，这种说法完全是错误的。因为我们刚刚已经观察过：有实法不可能与任何有实法有关系，没有舍不舍弃的概念。无实法，它自己的本体本来都不存在，它对其他法舍不舍弃的概念，也是没有的。这样一来，除了无实法和有实法以外，另一种“何法不舍弃何法”的道理，不可能容有。所以说，我们世间当中的任何一个法，真正的关系是不存在的。

有些人认为，关系还是有吧！比如夫妻之间的关系，人们经常会说：哦！这个人已经舍弃她了，这个人没有舍弃她。没有舍弃之前，他们之间的关系还很不错；这个人舍弃她了以后，他们之间的关系就已经破裂了。所以，在世间当中，这种相属应该存在吧！但是，这全

部是在我们心里面安立的。除了心里面安立以外，任何一个法都住在自己的本质上，不管它跟其他法接近也好，不接近也好，它不可能与任何一个法混为一体。比如两个人关系很好，这个时候，连每一个微尘也不可能融入对方；如果关系破裂，任何一个人也不可能完全远离它自己的性质。因此，人与人之间的和合是存在的，但是，所谓的关系是我们的分别念来安立的。

对于这一点，我们刚开始学习本品的时候，可能很难产生定解。因为我们无始以来就有这种所谓关系的串习，而且在现在的人生道路当中，我们还一直认为关系是存在的！比如：我跟这个道友关系很不错，我跟那个法师之间的关系一般等等。这样的想法有很多。所以，我们始终都认为：在事物的本质上，所谓关系的这种实体法是存在的。但这种说法只不过是我们分别念的一种错乱执著相而已。实际上，真正去观察，事物与事物之间的关系是不存在。这一点，是我们这一品当中，最关键的一个要点。我们学习每一品的时候，如果懂到了它的要点，那其他的道理就很容易，因为这会对懂得其他道理起到一种辅助作用。如果没有搞懂最关键的问题，可能就会有一种稀里糊涂的感

觉，不一定完全明白究竟甚深的要义。所以，无实法不可能有相属的关系，有实法也不可能有相属，除了有实法和无实法以外，哪里还有所谓的相属呢？

因此，如果你们因明前派认为，在分别念当中，无实法和有实法都有相属，那可以这样安立。可以这样讲吧：石女的儿子实际上是不存在的东西，柱子的本质实际上也不存在。它们有一个共同的性质，这叫做同性相属。在我的分别念当中，本来是两种法，这两种法立为一体。我们讲遣余的时候，在分别念面前：多的东西可以合为一体，一体可以分成很多的东西，遣余的作用就是这样。那这样，在我们分别念当中，无实法也有相属。我刚才讲的：柱子的本体，石女的儿子，以及万法本体空性，这三个法在我的分别念当中融为一体的时候，全部无有自性。所以，在分别念当中，无实法跟有实法也可以有一种关系。但实际上，在事物的本质上，无实法和有实法之间也没有关系，无实法与无实法之间也没有任何关系，有实法与有实法之间也没有关系，这一点一定要搞明白。

辛二（别破）分三：一、破同性相属于外境上成立；二、破彼生相属于外境上成立；三、破其余相属。

壬一：破同性相属于外境上成立：

学习因明的时候，首先应明白：因明的观点应该站在什么样的宗派来进行理解。这个懂得以后，我们《量理宝藏论》的每一品，它范围是什么样？然后每一品当中，大概分了什么样的科判？现在我们正在学习哪一个科判？这些关键的问题如果没有搞懂，那很多问题，恐怕不太容易明白！

前面总破当中，已经分析了：同性相属也好，彼生相属也好，在事物的本质上，它们是不存在的。现在分开来破，首先同性相属不存在。说同性相属不存在，恐怕有些人会吓一跳！同性相属怎么会不存在呢？火与火的热性本来是同性相属的，那这两者不存在相属，可能很矛盾；然后，柱子、柱子的无常、柱子的所作，这三个法也是同性相属。如果这些都不存在同性相属，那可能不行啊！会有很多方面的怀疑。

下面，我们遮破同性相属，颂词是这样讲的：

一体无有二种法，无有二法无相属，
是故所作与无常，外境之上无相属。

“一体无有二种法”，一个本体的法不可能有两种法。我们先详详细细地观察：比如柱子、瓶子，或者世间当中的任何一个外境法，

它是不是一个法？如果是一个法，那它上面就不可能有两种法。大家知道，柱子是由色、香、味、触地、水、火、风八种微尘组成的，而其中的火微尘实际上是一个法，一个法的话，那它的本质就不可能有水大的部分，也不可能有风大的部分，因为它的本质是一个。按照因明的观点，在任何一个理论当中，一个事物的本体不可能混杂任何一个其他的法。所以，一个本体不可能有两种法。“无有二法无相属”，如果没有两种法，那相属就根本不可能存在。我们刚才也讲了，相属必须建立在两个法的基础上。如果是一个法，那就不可能存在自己与自己相属的情况。相属是关系的意思，一个人自己与自己关系很好，自己与自己关系很糟糕，这种说法在世间的名言当中也是没有的。

这样一来，就可以推出，所谓的同性相属是不存在的。比如虽然我们经常会口口声声地说：这是柱子的无常，这是柱子的所作。但实际上，无论是所作还是无常，它们都住在柱子的本体中，也就是说，它们其实是一本体的法；这样一来，它们之间所谓的这种同性相属是不可能存在的。当然，我们心里面可以这样想，它们之间有相属。这一点，在下面还会再进行分析。总而言之，柱子、柱子的无常、柱子的



所作，这几个在事物的本体上，不存在相属的性质。

我们在座的有些道友，也可能产生怀疑：说相属不存在，恐怕是很矛盾的。因为我们前面经常说：柱子无常，它是所作之故。这是通过所作的因来建立无常，如果所作和无常没有相属的关系，那依靠所作这个因来建立无常的立宗，就完全不能成立，这是一种非常大的矛盾。可能有些人是这样想的。如果心里产生这样的怀疑，认为我们刚才说的不对，那这些道友就属于因明前派。因明前派就是没有把外境跟心识分开，有时候把心识上的东西推到外境上，有时候外境上的东西用在遣余上，这两者之间的关系始终分不清楚。这也是萨迦班智达，为什么要通过各种推理来驳斥的原因。

下面，因明前派的论师这样认为：

若谓所作及无常，反体于声不成立，
则成三相不容故，境有同性之相属。

因明前派是这样认为的：假设是你们前面所讲的那样，无常和所作在外境当中没有同体相属，那这两个反体在声上面就不成立，由此三相推理也不存在。本来，我们是用所作的反体来证明声音是无常的，推理是：声音是无常，因为它是所作故。可见，它是很好的一种推理，

通过所作可以建立声音无常。可是，你们因明派现在说，相属在事物的本质上根本不存在。如果同体相属在事物的本质上根本不存在，那声音所作的反体跟无常的反体，就在事物的本质上不存在。这样一来，三相推理就根本不存在了。但这一点，我们是不能承认的。包括法称论师和陈那论师，他们在有关论典当中，也经常应用这样的推理：柱子无常，所作之故；声音无常，所作之故；万法无常，所作之故等等。这说明，同体相属应该在事物的本质上存在。如果不存在，那所作的反体与无常的反体在声音的本体上就不能成立；这样一来，法称论师等因明论师所建立的所有三相推理，就被你们全部推翻了，尤其是自性因的推理全部都被推翻了。这一点，你宗肯定不敢承认。因此，一定要承认同性相属在事物的本质上存在。

下面，我们因明派剖析他们的观点：

一实体境虽相同，诸反体于境若有，

反体无关则非因，相属成果或异名。

"一实体境虽相同"，你们因明前派也认为：无常和所作在声音或者柱子的本体上，是一个实体。这一点，你们因明前派也认为是合理的。我们因明派也承认这一点，包括以法称论师的究竟密意来进行对照，这个观点确实是

合情合理的。瓶子的反体、所作的反体、无常的反体，这几个是一个本体，这一点我们也完全承认，没有什么不相同，观点一致。

虽然这是相同的，但"诸反体于境有"与我们不同。你们说各自不同的反体，如刚才柱子的反体、无常的反体、所作的反体，这三个反体不但在外境当中存在，而且他们之间有一个不可分割的关系——同性相属，这一点我们是不承认的。你们因明前派认为：事物的反体就像蘑菇的菌褶一样，所有反体以互不混杂的方式，在事物的本质上存在。这种说法是不合理的。大家都知道，我们自宗的反体都是分别念假立的，而事物的自相上只是一个本体而已。

如果反体在外境当中真实存在，那有很大的过失。有什么样的过失呢？我们可以这样问：反体与反体之间有没有关系？也就是说，无常的反体跟所作的反体，如果真的在事物的本体上有两个法，那它们之间有没有相属，有没有关系？如果你说没有关系，那依靠所作的推理来了知无常，这样的机会就不可能容有。因为它们两个之间一点关系都没有，就像东山和西山一样。东山和西山二者没有一点关系，比如我说：在这里一定存在东山，因为西山存在之故。东山和西山毫不相干，这种推理不可能成

立。又比如说古代盔甲上面有很多甲片，甲片与甲片之间完全是脱开的，互相不可能有混杂的现象，那这样，它们之间不可能有互相推导的关系。同样，如果反体与反体之间没有任何关系，则成了非因，那就并不是以所作的因或者推理，来了知柱子是无常的，这种机会不应该容有。这是一个推理。

第二个推理：如果你说反体与反体之间有关系，那应该在两种关系之中，要么是同性相属，要么是彼生相属。除了这两个以外，在因明的任何一个论典当中，不可能有第三种相属，这个我们下面也会讲到。如果是同性相属，也就是说，这两个反体的关系在事物的本质上存在，并不是心假立的，并且他们是同性相属，那这种观点肯定不合理。为什么不合理呢？柱子、无常和所作，这三个实际上是一个本体。如果是一个本体，你不加任何分别念的成分，实际上无常的反体也是柱子，所作的反体也是柱子，柱子的反体也是柱子。那这样，它们几个就成了不同的名称而已，推理就会变成：柱子是柱子，因为是柱子之故。因为，在事物的本质上如果是一体，那完全就成了异名。就像词藻学里面，月亮叫做凉光或者水晶球，实际上它们只是一个事物的三种不同异名而已。以

其中一个推出另一个，从遣余的角度来讲，它们是不同反体，这样的推导也是可以的。但从事物的本质而言，不同名称代表的是同一个本体，这样推理就会成为：瓶子是瓶子，因为是瓶子之故。那有没有必要呢？一点必要都没有。如果你认为它们的反体实际上存在，反体与反体之间是同体相属，它们就是一个物体，那除了一个物体以外，根本不可能存在另外的法，就会有这个过失。

假如你认为：反体与反体之间虽然有相属，但这种相属是彼生相属。如果是彼生相属，那也不合理。柱子是无常，所作之故。柱子、无常和所作，这些都是一个法当中产生另一个法。那这样，是柱子里面产生无常，还是无常里面产生所作，是怎样互为因果的呢？如果你真的成立这一点，那其中的一者，就变成了另一者的果了；但这一点，你们自己也不会承许。

这样一来，如果在事物的本质上存在相属，那理论上是完全讲过不去的。

对方可能会这样说：那你们自己会不会有这种过失呢？你们不是也承认它们是同性相属吗？我们根本没有这种过失。为什么没有呢？因为我们并不承认在事物的本质上，所作、无常和柱子，这三者之间有一种关系，我们承许

在事物的本质上，所作、无常和瓶子三法，是一个本体。但在分别念当中，可以把它们分出来：遣除非所作的反体安立为所作，遣除常有的反体安立为无常，遣除非瓶的反体安立瓶子。那这样，如果有些人知道所作，但不知道无常，在这种人面前，这种推理就可以建立，以所作的理由来建立瓶子为无常。所以，我们从分别念的角度来安立，这个三相推理就非常合理。虽然所诤事、立宗和因三者，没有实质上的他体法，但在众生的分别念当中，本来是一体的东西，但他不能了悟为一体；或本是多体的东西，但他没有了悟为多体。在这种人面前，这种三相推理是非常有必要的。

因此，法称论师的究竟密意，并不是承认事物的本质上存在着相属。在事物的本质上，同体是存在的，但是相属在本质上不存在。相属和相违，全部是我们的分别念来进行假立的，这一点非常非常关键。比如，果没有因不能产生，但因和果之间的关系，全部是分别念来安立的，关系在事物的本质上是不存在的。然后，火与火的热性实际上是同体的；也就是说，火与火的热性是不可分割的，它们是一本体的缘故，这一点在事物的本质上是存在的。但是，火与火的热性结合起来的相属或者关系，这是

我们分别念来安立的。

今天，我们学习这个道理以后，就会了知：世间上的任何一个关系，都是由分别念来安立的，真正的相属在事物的本质上是不存在的。这个问题是最关键的，如果你懂得了，那相属品当中的道理就很容易；如果你没有懂得，还觉得这个相属不仅是分别念安立的，它在事物的本质上还存在，那就会产生很多的过失。有些人可能会这样想：火的本性与火的热性是一体的观点，实际上符合事物的实际本体，如果与实际情况相符，那就说明：不但我心里面这两个连在一起，而且本体上也是连在一起的；所以，分别念中的相属，在事物的本质上也是存在的。如果我们也这样认为，那就说明，对相属是以分别念安立的道理并没有搞懂。虽然这种执著非常相合事物的实际本体，但这不叫相属，相属唯是分别念安立。

就像前面讲遣余的时候，有些人一直这样认为：实际上，柱子已经遣除了非柱，那这样，遣余应该在事物的本质上成立。这种说法是不正确的，真正的遣余在实际本体上是不存在的。如果事物的本质上存在遣余，那任何一个人看见柱子以后，就会知道：这叫柱子，它遣除了柱子以外的瓶子等。但实际上，没有学习过这

种概念，没有学过这种术语的人，根本不会懂得。这说明，任何一个法的本体上并没有遣余。也说明，在事物本体上，相违和相属都没有。所以，世间当中的所有破立、肯定与否定等，全部都是我们的分别念来安立的。如果你懂得这一点，那因明当中最基本的秘密与窍诀，你就已经了解了。如果这一点你没有懂得，那相属的秘诀你就没有了解。

实际上，因明是一种分别念的学问，它有一套非常严密的逻辑。如果你没有详细观察，只是走马观花或者囫囵吞枣地过一遍，那不可能了达它最甚深的意义。但有些人认为：因明非常难懂啊！其实，也并不是那么难懂。与《现观庄严论》或者中观，尤其是密乘等净无二的见解比较起来，因明毕竟是分别念的对境，因此也没有什么搞不懂的。与世间上的学问比较起来，我想：物理、化学、哲学等知识，其实只能研究一种表面的现象，事物的真正本质并没有彻底了解；与世间的自然科学和社会科学不同，因明有一套非常深奥的了解名言的秘诀，它们是没有的。但这种秘密跟胜义谛的秘密比较起来，并不是特别难懂。

因此，如果我们把因明学得特别好，那对佛法自然而然会生起信心。为什么呢？我们会

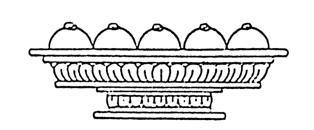
想到：佛陀宣说的因明正理，在名言当中，按我的分别念进行抉择的时候，讲得非常有理有据；这就说明，超胜名言的胜义境界——佛和菩萨的智慧，更是不可思议。虽然我现在还没有证悟一切诸法的空性，但是我知道：通过对名言的观察，我根本找不到任何一个错误；那说明，胜义不可思议的境界，会更让人敬仰。从而对佛法产生真正的信心。所以，我这样想：一般因明逻辑学得非常好的人，他对佛法的正理根本找不出错误。世间上的很多智者，刚开始他们并不承认佛教，但后来通过潜心研究，不但没有找到佛法的任何错误，反而将自己以前的邪见全都一并遣除了，并且完全对佛法产生了信心。

我是这样想的：我们在座的个别人，或者在大城市里面成长的这些人，杂乱分别念非常多，这类人每天都有千思万想，有各种各样的分别念，这个也不对，那个也不对；可是这些分别念当中，真正靠得住的一个分别念，或者真正具有比较尖锐智慧的分别念，真正有理有据的，能遮破佛理的，这样的分别念一个也找不出来。只不过是：我想是这样的，我觉得不合理，这是不对的吧！有个别人，他的每一个分别念，或者每提出的一个疑问，都特别钝，

根本没有什么尖锐的东西；但是，他的胡思乱想却特别多。如果你学好了因明，那所有乱七八糟的分别念，会被通通铲除，最后产生一种非常清净、纯洁的智慧。

虽然因明是名言中的一种分别念，但对我们而言，非常有必要学习。因为很多人，以前接触的学问比较多，相续当中的傲慢心比较重，始终认为：我是博士生，我是大学本科毕业的。其实，这只是稀里糊涂地学了一些世间理论而已，是在这个当中熬过来的；有些知识还是垃圾，根本用不上。在真正的正理面前，任何一种世间的智慧都靠不住，以正理进行观察的时候，自己也觉得自己很渺小。这次，我也通过各种渠道了解到：学习因明以后，有些人的傲慢心，还是有不同程度的改变，甚至是有所突破，这也是很值得高兴的事情。

希望大家在学习佛法的过程中，一定要精进努力，直至获得成功。如果没有成功，那修行的时候，就会出现很多阻碍和违缘，这是谁也不愿意看到的。所以，在相属的问题上，大家应该做详详细细地观察。



第三十一课

观相属品当中，主要是遮破外境当中真实存在的相属，并建立心识上面的相属。前面，遮破同性相属于外境上成立的道理已经讲完了，今天讲遮破彼生相属在外境当中存在的道理。

壬二（破彼生相属于外境上成立）分二：一、破因果实体相属；二、破种类相属。

癸一（破因果实体相属）分三：一、破因果次第相属；二、破因果单独相属；三、破因果观待相属。

子一（破因果次第相属）分二：一、前后相属不应理；二、中间连结相属不合理。

丑一、前后相属不合理：

前面已经讲了，在名言当中我们承认同性相属，如火与火的热性，同性相属也可以叫同体相属；名言当中，在分别念面前，也应该承认彼生相属。但这都是建立在心前，实际的万法本体上或者说外境上，不仅同性相属不存在，彼生相属也绝对不会存在，这个问题必须要搞清楚。今天我们主要宣讲，彼生相属在外境当中怎么不存在的道理。首先，以前后次第的方式宣说彼生相属不存在。颂词是这样说的：

非前后则无彼生，若有前后无其一，
是故有实无实法，无有彼生之相属。

这个道理也很容易明白。实际上，我们真正用智慧来观察的时候，这个“非前后则无彼生”的意思就是：不是前后而是同一个时刻，则不可能有彼生相属。我们大家应该知道：任何的两个法如果同时，如种子和苗芽同时，火和烟同时，那永远也不可能有彼生相属。为什么呢？所谓彼生相属，必定前面是因后面是果，有这样的次第；如果没有前后次第，就像瓶子和柱子一样，在同一个时间当中存在，那能不能叫彼生相属呢？绝对不能。所以，如果不是前后，那就不可能有彼生相属。

“若有前后无其一”，如果有前后，其中一者就不可能存在。因存在的时候，果不存在；果存在的时候，因不存在。所以，彼生相属也不存在。《观相属论》当中，也是这样讲过：因和果二者，实际上不可能同时存在，既然如此，那怎么会有相属呢？

我们大家都知道，相属是指关系。要有关系，这两个物体必须存在，比如近藏和慈氏有关系，那这两者应该都存在。如果其中一个死了，那么他们之间具有某种关系的说法就无法成立。如我跟近藏两者，近藏已经死了，那我



跟他之间具有某种关系，就没有这种说法；石女的儿子与柱子之间有关系，也没有这种说法。建立关系，应该有三种法：一种是甲法，一种是乙法，还有一种是它们两个连在一起的法。除了这个道理以外，相属根本不可能存在。我们学习《入中论》的时候，也这样说过：前后的因果，不能成为自相存在。如果是自相存在，那这两个法必须要同时存在，就像慈氏和近藏之间的关系一样，这两者一定要同时存在；如果两个法没有同时存在，那关系（相属）不能成立。

最后得出来的结论是什么呢？世间当中，所有的有实法或者无实法，柱子、瓶子等有实法，虚空、石女儿等无实法，绝对不会有彼生相属。

当然，在分别念面前，有实法当中也有彼生相属存在；无实法当中，有时候彼生相属也可以存在，比如说虚空当中什么东西都不存在，对不存在的道理，我产生了定解等等。因此我觉得，在分别念面前，无实法也可以有彼生相属存在。但在事物的自相上，所谓的彼生相属绝对不可能存在。这个道理可以说非常殊胜。

我们很多人经常这样认为：种子当中可以产生苗芽，火里面可以产生烟，那种子与苗芽、

火与烟之间，应该有彼生相属的关系。由此，我们在这里必须要了解的是什么呢？就是没有两个法，不可能有相属；如果有了两个法，这两个法还必须同时存在。一个没有产生，或一个灭完了，这种情况有没有相属呢？根本不会有相属的概念，更不会有相属的自相。所以在这里，大家一定要明白，所谓的彼生相属在事物的自相上面是不存在的。这是从次第的角度，来遮破彼生相属有自相。

丑二、中间连结相属不合理：

设若宣称灭与生，存在连结之相属。

假设对方有些外道这样认为：事物的灭尽和最后产生的果，也就是因的灭尽和果的产生，在这两者之间，必须存在着一个衔接的连结相属。比如火与烟，在因的火与果的烟之间，它们两个之间应该有一种不可分割的连结相属。如果没有连结相属，那火灭完了以后，就不可能马上产生烟。所以，这两者之间，就像河流一样，有一种连结的东西存在。我们有些人的分别念当中，也可能是这样认为的：火与烟之间没有联系肯定不行，这两个之间肯定有一个东西在连结；种子与苗芽之间，也需要有一种东西来连结。

下面，我们遮破他们的观点：

彼若为常非有实，无常则成无穷尽。

按照他们的观点：因是一个法，果是一个法，因与果之间应该有一个第三品的东西(物体)来作衔接，来起连结的作用。我们对此进行观察的时候，这样发问：你们所承认的因与果之间的连结相属，到底是什么样的东西？它是常有的法，还是一种无常的法？如果是常有的法，常有的法大家都知道，实际上它是一种无实法，而无实法的本体是不存在的。世间上，本体不存在的无实法起不到任何作用，实际上等于没有这个法一样。因此，因和果之间有一个常法来连结，那是绝对不可能的事情。所以，第一个观点不成立。

然后第二个观点，如果说因和果之间，起连结作用的法是无常法，那这种说法也不合理。为什么不合理呢？大家都知道，因在第一刹那间产生，产生之后，它会立即毁灭的。而连结因的法，它也必须要在第一刹那存在，也就是因存在的时候，衔接的连结相属也要存在。虽然它存在，但因为是无常法的缘故，它也不可能留驻到第二刹那，也会马上灭掉的。那这样，它对果根本就没有连结上。

如果连结的法，第一刹那与因法联系，第二刹那还没有灭，并跟果法连结，那它的本体




已经成了不是刹那性的法了，在二刹那、三刹那……还会存在的，有这种过失。但这是不可能的，凡是有为法，它肯定会刹那灭尽。

如果它是刹那灭尽，第一刹那的时候与因连结，那第二刹那就根本没办法与果连结，所以第二刹那的时候，它和果之间还需要连结，也即它与果之间还需要另外一种连结的法；然而同样，那个连结的法也会在第一刹那的时候灭掉，因此它跟果也没办法连结上；第三刹那的时候，中间还要加上一个连结的相属……这样以后，中间加了无数个连结的法，也根本不能连结上果。

所以，千万不能承认在因与果之间，有一种起衔接作用的实有东西。如果有一个实有的东西，那因和果就根本没办法连结。因此，我们一定要知道：在世俗当中真正进行观察的时候，所谓的关系在外境上的的确确是不存在的。

如果说在外境当中存在关系，那就这样观察：因和果接触还是不接触？如果没有接触，就像刚才外道所承认的那样，中间有一种连结相属，那它跟因接触没有？如果跟因没有接触，它没有办法连结；如果它跟因接触，那这个接触的法跟果接触没有？如果它跟果没有接触，也没办法连结。如果它跟果也接触，那它自己

的本体就不是刹那性了。

我们还可以这样来观察：第一刹那的时候，因没有灭不可能产生果。而因灭的时候，中间连结的法，它灭还是不灭？如果灭，那它对果没办法连结；如果它的本体没有灭，我刚才所讲的那样，那它不是刹那性了。

这样进行观察的时候就可了知，因和果之间绝对不可能有一种像联结此岸与彼岸的桥一样的连结相属。如果因和果之间，真的有一个物体把它们连结在一起，就像用绳子把两头牦牛连在一起一样，那它到底是什么样的？是刹那性的呢？还是常有的？或者是无常的？我们可以进行观察。但是，这样的法根本得不到。所以，因和果之间的连结绝对不能成立。如果它不成立，那所谓的关系就应该是心假立的。

在《观相属论》当中，也是这样讲的：因和果如果是他体，那它们怎么会有联系呢？不可能有联系；如果因和果非他体，那怎么会成为因果呢？一个法不可能既是因又是果。我们以他体和一体的方式，来进行观察的时候，因和果之间怎么样也不会有联系。

在这个问题上，大家也应该清楚：因和果无则不生的本体是存在的；但是，无则不生的关系是心来假立的。全知麦彭仁波切在其《量

理宝藏论注疏》当中也是这样讲的：无则不生在外境当中是存在的（我们讲《中观庄严论释》的时候也说过）；但是，无则不生的关系是我们的心来假立的。这是非常关键的一个问题，因此大家一定要把它搞懂。

既然同体的同性相属也不存在，因与果之间的彼生相属也不存在，那相属完全是分别念来假立的。

有些人可能这样想：啊！整天都是因和果，明白相属，对我们实际生活到底有什么样的作用？有什么益处呢？实际上，我们如果真正懂得这些因明要诀，应该说对名言万法的执著，会减少很多。因为我们会知道，它们实际上都是虚无缥缈的，全部是虚假不实的。

我们往往认为：人与人之间也有关系，烟与火之间也有关系。很多人在心里面有这样一种根深蒂固的习气，但实际上，这是没有经过详细观察导致的；如果你真的去观察，人与人之间的关系、感情等，全部是用分别念来假立的。如果实际当中，人与人之间的关系真实存在，那我们也可以承认这种关系或者感情存在。但是，这些都是众生的分别念来假立的。因此，在心前假立的这种分别念，我们也是承认的；但实际当中存在的相属，是绝对不能成立的。

子二、破因果单独相属：

若谓相互不观待，火与烟间是相属。

刚才，前后次第的相属不成立，连结的相属也不成立。现在对方认为：因和果互相都不需要这样观待，比如说中间有一个连结的法，观待因、观待果，这样没有必要；实际上，火和烟就是因果，这是谁都知道的。一看到火的时候，“哦！火可以产生烟”；一看到烟，“烟是火当中产生的”，每一个人都会这样了解。所以，它们之间应该有一种不观待的相属。

对方是这样认为的，但这种说法更不合理。当然，心里面我们可以这样想，分别念可以这样假立。但实际当中，任何因果之间，都有一种不观待的联系，这是非常可笑的一件事情。

若尔目睹单一者，亦应决定二相属。

如果你们这样的说法合理，那只单单见一个东西，要么看见火，要么看见烟，那个时候就应该能决定二者的相属。从来没有看见过烟的人，一看到火的时候：哦！这个就是烟的因。他马上能生起定解，有这个过失。从来没有看见过火的人，一看见虚空当中冒的烟，就一定能了知：哦！这是火当中产生的。但实际上，这是绝对不可能的。

为什么呢？因为，我们要了解这种因和果

之间的关系，那必须首先心里面知道，它们之间存在这种彼彼相生的关系。实际生活当中也是这样的，如果我们要知道火不存在烟就没有，烟一定是火当中产生的因果关系，那必须通过灶火或者自然界当中的野火等，才能明白它们之间的这种因果关系。但是，按照你们的观点，从来没有看见过火的人，一看见烟的时候就能知道，它是火当中产生的。但实际上，在我们的生活或者实际操作当中，根本不会有这种现象。

如果有这种现象，那么我们依靠烟来推出火的果因论式——山上有火，有烟之故，就完全不成立了。但绝对不能这样说，因为因明论师在有关的因明论典当中，已经明确宣讲了这种因果的推理。比如：这里火肯定不存在，烟没有之故。因类学当中，也讲到了这种推理：因不存在的原因，果不存在；果不存在的原因，因不存在。总之，从否定方面，也有这种推理；从肯定、建立方面，也有这种推理。如果按你们的观点，这些道理就被全部推翻了，所以你们承许的单独的联系、单独的相属，实际上根本不存在。大家应该通达这个道理。

子三（破因果观待相属）分二：一、破饶益相属；二、破无则不生相属。

丑一、破饶益相属：

因果彼此观待利，是故相属不抵触。

对方是这样认为的：因和果应该是互相观待的，因可以饶益果，果是所饶益的法，因是能饶益的法。比如种庄稼，地水火风对产生果有一定的帮助，所以因叫能饶益的法；果依靠因的饶益才能产生，才能有它的今天，因此，这叫做所饶益之法。

这种道理合不合理呢？当然，从分别念的角度来讲，因和果连在一起的角度来讲，因和果有能饶益和所饶益的关系，这一点是合理的，《释量论》当中也是这样讲的。但是，如果我们不观待心，仅从事物的本质上来讲，因和果之间有能饶益和所饶益的关系，这种说法就是不合理的。

下面就对这种说法进行遮破：如果能饶益和所饶益，在事物的本质上成立，那两个物体必须都要存在；如果两个物体没有同时存在，那就没有办法饶益。我要帮助别人，只有别人存在才可以帮助；如果别人已经死了，我怎么帮助他呢？除非做超度以外，没有办法。但真正的超度，并不是我们这里的关系。这里的“死”（灭），并不是人们平常所说的那样。这里的灭，是从事物的本质上讲的：它刹那刹那的本体，



完全都已经灭完了。既然已经灭了，那它的灭法跟石女的儿子没有什么差别。这样，即使我存在，但对方已经灭完了，那我对他没办法饶益，应该从这方面来理解。如果从相续的角度来讲，肯定有些地方没办法理解，有这种情况。

下面，我们破他们的观点：

因果有实与无实，所利能利难合理。

你们的因和果，实际上已经成了有实法和无实法的关系。为什么呢？当你的因存在的时候，果还没有出现；当你的果出现的时候，因已经灭完了。当然，这是从刹那的角度来讲，或者从事物本体的侧面来说的。你们说因和果是能饶益和所饶益，那合不合理呢？从事物的本质上讲，绝对是不合理的。为什么呢？你看因，虽然你们说：它是能饶益的法，但它存在的时候，果跟石女的儿子一模一样，根本没有产生。而因自己的本体一刹那就灭完了，它怎么能饶益对方呢？根本不可能。然后所谓的果，你们认为它是所饶益，当它产生的时候，因早就已经灭完了，那因怎么会对它有饶益的作用呢？绝对不可能有的。

在宣讲因明的时候，对于心法与事法（心法和境法）这两个，大家一定要分开。我们前面也讲过，从外境的角度来说，有实法各自住于自

己的位置上，是互不混杂的；而无实法，它的本体是没有的。所以，任何一个破立或者说否定与肯定，这些在事物的本质上是绝对不可能有的。因此，我们在这里一定要了解：因到底有没有产生果呢？应该有。那因和果有没有关系呢？从事物的本质上说，因和果没有任何关系；从分别念的角度来讲，因和果有一定的关系。所以，这两个完全要分开。如果没有分开，那分别念可以假立很多的法；而本质上，不管怎么样，一就是一、二就是二，不能混杂。如果我们将心法和境法经常混在一起，那就没办法了知事物的真相。因此，我们在学习因明的时候，首先一定要搞清楚境与心。

大家都知道，火与木材全部积聚的时候，烟可以产生，这一点是不可否认的。那烟的因是不是木材和火呢？我们说应该是。烟和火之间有没有关系呢？在分别念面前有关系，它们两个是彼生相属。按照藏文，彼生相属是彼生彼的意思，是从彼法当中产生“彼法”的一种关系。从分别念的角度来讲，烟和火之间应该有彼生相属的关系；那从事物的本质上，这两者有没有关系呢？没有关系。只不过火和木材的因缘积聚，并于一刹那就已经灭完了；第二刹那的时候，烟可以出现，是它们的相续起了

作用。但是，这个作用我们不能称为关系。如果事物的本质上成立关系，那因果二法必须存在。可是在这里，根本没有两个法：一个存在的时候，另一个不存在。

因此，从事物的本质上讲，烟和火之间没有关系，父亲与儿子之间也没有关系，种子和苗芽之间也没有任何关系。任何法之间，既没有什么关系，也没有什么矛盾，应该是这样存在的。那是不是，完全是一种分别念假立的呢？并不是，可以说由于这个法的存在而导致另一个法产生，有这么一点，这个下面也会讲的。符合实际道理的能生所生，我们称之为关系：口里面也称为关系，分别念想的角度也是关系。实际上，它们之间没有关系。

这一点，应该说在我们学习因明的时候，它是一种秘诀，是因明当中一种深奥的法。如果你通达，应该就会了知：在我们名言当中，人与人之间的关系，实际上全部是分别念来假立的。

我们经常认为，彼此之间关系好，关系不好，经常有这种想法。其实，所谓的关系根本找不到。既然关系找不到，那关系的好和坏就更找不到了。为什么呢？两个物体之间根本没有任何关系，它们之间就像东山和西山一样，

并没有一个东西来连结，不可能是连着的；如果另外一个东西不存在，那一个法自己对自己有关系，这是不可能的事情。所以，以因明的智慧来进行观察的时候，人们的这种分别念也是极为可笑的！我们平常口口声声说：我与某人之间的关系好。在我们的脑海当中，经常有相属的概念。但你真正去观察，无须用中观的观察，就是从因明的观察来讲，所谓的关系的的确确是找不到的。如老师与学生之间的关系，学生与学生之间的关系等等。比如这位学生和那位学生，实际上他们各自住在自己的本质上，不管身体也好，语言也好，形象也好，连一个微尘也不可能混杂在一起。那这样，他们之间没有任何关系。但是，我们的分别念可以在它们之间，建立一个假相的分别念（关系）。

因此，所谓的关系在事物的本体上没有，分别念进行假立的时候存在。这一点应该会比较清楚吧！并不是特别的困难。但是，因明也有它的一套推理方式，如果你没有好好理解，没有搞懂，那也有点麻烦；你搞懂了以后，就这么一回事，在日常生活当中，也可以了解它的一些道理。

丑二、破无则不生相属：

谓无不生是相属，则左右等成相属。

如果对方这样说：因和果之间，应该有一种无则不生的关系。你看火不存在，烟根本没有，烟依靠火而产生，这说明没有火，烟不可能产生；同样，没有父亲，儿子不可能产生。所以，他们之间应该有一个无则不生的关系。

我们对对方进行驳斥：如果无则不生成为彼生相属，那有很大过失。比如左边没有，观待它的右边也不可能存在；那不是就成立了这样的关系——依靠左边而产生右边，或者依靠右边而产生左边，但这是不合理的。然后，长和短、大和小，还有世间当中很多很多相互观待的法，它们都是一者不存在，另一者也不存在，那这样，它们之间全部成了能生所生的关系了。所以，无则不生不一定变成彼生相属。这个比较好懂。

外境无则不生属，依观实体反体破。

在这里，对方是这样说的：不仅仅是观待名言，实际上在因明的胜义当中，也应该有一种无则不生的关系。因为一个法不存在，另一个法根本不可能产生，所以它们之间应该有无则不生的关系。比如火和烟、种子和苗芽，以及世间许许多多的法之间，都有一种因和果的关系；如果这样，那它们之间就应该有一种无则不生的关系。

我们对他们进行遮破的时候，通过两方面来观察。你们所谓的无则不生，比如火和烟之间的关系，它们是实体方面的无则不生关系，还是反体方面的无则不生关系？

如果是第一个，火与烟之间的关系，是实体方面的无则不生，也就是说，实体的火当中，产生了实体的烟，它们之间有实体的关系，这种说法完全不合理。为什么呢？因为，实体的火存在的时候，实际上，实体的烟绝对没有产生，也绝对不可能产生。当时，烟就像石女的儿子一样不存在。那么在那个时候，它们之间有没有一个无则不生的关系呢？关系根本不成立。如果实体的烟已经产生了，那它的因——实体的火，早就已经灭完了。所以，过去的火与现在烟的实体，不可能有关系。现在的烟和现在的火，虽然可以存在，但现在的火与现在的烟之间，不可能有无则不生的关系。因为，要成立无则不生的关系，应该一个作为前面的因，一个是后面的果。同时的火和烟，它们之间怎么会有因果的关系呢？实体上的因果关系绝对不合理。现在烟的实体，在未来的火当中能不能产生呢？这是绝对不可能的事情，也是非常可笑的事情。怎么样观察，你们所谓实体的无则不生关系，的的确确是找不到的。

现在的烟你看得见，而且它应该是实体，但它是过去的火当中产生的，这一点，我们因明也可以承认。在事物的本质上，过去的火当中产生现在的烟，这一点成立。但是，你们千万不要认为：在它们的实体上存在关系。关系没有，产生是有，应该这样来分析。

然后第二个，也就是说从反体的角度来产生，那也不合理。火的反体当中，产生烟的反体，这是不合理的。火的反体，实际上是遣除了非火的一种假相分别念。这个当中，产生了一种遣除了非烟的假相分别念，实际上，这就是心识的一种操作，也就是分别念的一种假相而已。实际本体的火和烟之间，有反体的关系，就像因明前派所承认那样，这也是不合理的。我们因明自宗更不可能承认，反体在实际的烟和火当中存在；不过，心里面假立是可以的，但这毕竟是一种假立的法。因此在外境当中，火反体和烟反体之间，并没有一种真实的关系存在。

人们可能经常这样认为：实体当中有产生的关系，火和烟之间应该有彼生相属的关系。这是没有进行真正的观察导致的。如果真的观察，实体火的群体当中，微尘许的烟也找不到。当火存在时候，火所生的烟是找不到的；能产

生烟的火已经灭完了，那个时候烟虽然存在，但在烟的群体当中，火的一个微尘也找不到。一者存在的时候，另一者微尘许也找不到。虽然烟存在，但是它跟谁联系啊？因此不可能有无则不生的关系。虽然火存在，但那个时候，烟微尘许也没有产生，那火与谁有关系呢？没有关系。通过这种方式来观察，应该可以说：火与烟、种子与苗芽之间，有一个无则不生，但无则不生的关系没有。

我们在这里主要破相属。如果破掉了相属，以后道友与道友之间，或者居士与居士之间，有人问：那两个人的关系怎么样？你就可以说：关系不成立，在外境上不成立。或者反问：是你分别念当中的关系，还是这两个人外境上的关系？如果说外境上的关系，那肯定不成立。然后，父亲和儿子、母亲和儿子之间，无则不生的关系也不成立，但无则不生是有的。

当然，无则不生暂时可以成立。再进行观察的时候，也不成立。但在这一品当中，这并不是真实的所破。那真实的所破是什么呢？人们认为，有很多很多的关系：人与人之间的关系、人与事物之间的关系、人与自然之间的关系等等。但按照法称论师的观点，所有关系全部都归纳于同性相属和彼生相属当中。除了这

两者以外，我们明后天所讲的，虽然外道承认许许多多的相属，但这些相属全部可以包括在彼生相属或者同性相属当中。

世间所有的相属、关系，在外境上存在的观点，全部已经遮破完了。可是我们世间的人们，整天都处在迷乱的感觉当中，他们根本不知道，关系只是分别念在作怪，只是心里面的造作；反而一直认为在外境当中，我与这个人之间的关系怎么样等等。其实，这是一种错误的观念。因此，为什么说学习因明也间接能通达无我，原因就是这样的。

癸二、破种类相属：

有谓自相无相属，因果种类有相属。

对方认为：你们前面遮破的自相的相属，的的确确是没有的，但是因和果之间，实际上有一种种类的相属。比如说青稞的种子实际上是青稞的种类，青稞种子当中可以产生青稞种类的苗芽，这是在同一个类别当中产生的。又如人类当中产生人类，旁生的类别当中也产生旁生等等。因此，所谓种类的一种总法是存在的。

在前面，我们对因果之间详细观察的时候，找不到任何一个成立对方相属的依据：接触也不行，不接触不行，观待也不行，前后也不行，

连结也不行。什么都不成立的话，对方的观点就没办法成立。

现在他们认为，种类的相属应该存在。原因是什么呢？你看我们人类：作为藏族，它是一种种类，它是一直不段延续的，这说明有一种种类的相续存在。青稞也好，或者外面任何一个法，它有它的一种相续存在，这就是所谓的种类相属。

这只不过是分别念的假立而已，事物的本质上，所谓的种类相属绝对不可能存在。怎么不存在呢？

种类若是因果性，不离先前之过咎，

你们所谓的种类，包不包括在因和果当中？如果包括，那它是实体的因和果，还是反体的因和果？如果是实体的因和果，那不管是人与人之间的产生，或者种子与苗芽之间的产生，以及世间当中任何一种的同类产生，实际上就包括在实体的因产生实体的果里面。也就是说，如果是真实事物本质上的种类产生，那它必须属于在因和果的产生当中。但这种道理，前面我们已经破完了。如果你再次承认，那就没办法避免前面所发的太过。因此，你们这样的承认是没有任何实义的。

如果你们说：在实体上，这样的因果种类

产生倒是没有的，但一般来讲，有一种类总。我们前面讲总法的时候，讲了几种不同的种类，其中有同类别的类总。如果这样的总法实际当中存在，那也是不合理的。

若除此外种类有，总时遮破已究竟。

“若除此外种类有”，除此以外的种类存在的话，那么“总时遮破已究竟”。

前面，我们在讲第三品的时候已经讲了：总法与别法他体的话，那我们对胜论外道所说的过失就会存在；如果总法与别法一体，那就有对数论外道所发的过失。外道所承认的总法，就像《释量论》里面所讲的那样，是绝对不存在的。还有，因明前派所承认的，总法实有的说法也是不合理的。因此，除了事物的自相以外，你们认为的总法，不管是类总也好，或者是其他的名总、义总，什么样的总法，都是不合理的。你们的这个道理，我们前面已经遮破完了。

不管对方怎么样承认，都是不合理的。如果他们说，因和果之间，这也是青稞，那也是青稞，种子也是青稞，苗芽也是青稞，那这样，在种子和苗芽上面，我们可以进行观察。其实在因明当中，总法和别法的观察方法并不是特别难，只要稍微观察，就应该明白，他们的这



种说法不合理。

如果你们认为，种和芽之间有一种类总的法存在，那苗芽方面存在的总法跟种子上面存在的总法，是一体还是他体？或者这种总法是常有还是无常？如果是常有，那它对种子和苗芽起不到任何作用，因为是常法之故。如果是无常，那肯定包括在有实法当中；如果是有实法，那如刚才所讲的一样，种子和苗芽之间有一种连结法，跟刚才前面的连结法基本上没有差别。只不过，前面对方叫连结法，你们叫总法而已。实际上，用前面破连结法的道理来进行遮破的话，你们所谓的同类总法，绝对不可能成立。这样一来，你们所承认的总法，是绝对不可能存在的。





第三十二课

下面，我们继续学习观相属。观相属品当中，现在讲第三个问题，主要破其余外道和因明前派所承认的相属。这些相属，大多数都在《释量论》当中有广说；在《集量论》、《定量论》等相关因明论典当中，也都已经遮破了。所以，在我们有时间、有条件的时候，希望大家在学习本论的同时，也应该参考一些其他书籍。这样以后，外道所承认的种种观点是什么样，我们自宗是怎么承认的，这些问题就很容易了解。

其实，学习因明的主要目的，就像克珠杰尊者在他的《释量论大疏》里面所讲的一样：我们学习因明的主要目的，就是在自相续当中对佛陀生起不退转的信心，尤其对佛陀成为量士夫，生起不退转的信心；然后，了知佛陀所宣讲的佛法，是真正的解脱津梁。这是我们学习因明的一个主要目的。因此，大家也不能想：学习因明以后，可能我的辩才、我的智慧超胜于其他人。以这样的目的学因明，是不合理的。然后，像现在的一些世间人，为了获得自己的地位、文凭、名声，或者为其他的目标而学习因明，这样也没有任何实义。另外，就像全知麦彭仁波切所讲的一样："在我们的相续当中，

有与外道相同的一些邪见和分别念，有些很明显，有些虽然现在还没有发现，但相续当中都有种子。特别是以前当过外道的，外道的种子就比较多。以后在因缘具足的时候，这种邪见就可能会产生。我们学习因明，就是要破掉这些邪见。"这也是一个目标。

大家也应该知道，在《释量论》的最后偈颂中，法称论师以太阳作比喻，宣讲了学习因明的五种功德，或者说五种胜利：太阳升起来的时候，它的光能焚烧世间的草木，它能放射出光芒，它具足无量功德，它能蒙蔽夜晚的鸱枭，最后能使莲花开启。同样的道理，我们学习因明，也有五种功德。第一个，会焚烧自他相续当中的各种外道、内道的邪见草木。第二个功德，能放射出文殊菩萨所加持的陈那论师究竟密意的智慧光芒。第三个，学习因明以后，具足世间、出世间的各种各样功德，就像太阳具足百般功德一样。第四个，依靠学习因明而产生的智慧，能断除世间如鸱枭般的各种邪门外道的见解和邪说，能摧毁他们的各种反驳。第五个，就像莲花被太阳照射而开启一般，对佛陀和三宝具有信心的智者们的智慧莲苞，遇到因明后也会自然开启。所以我想，大家方便的时候，应该看一下《释量论》最后一个颂词。

当然，这五种功德主要讲学习《释量论》的功德。但是，有许多高僧大德把它当作学习整个因明的胜利、功德来介绍。而克珠杰等论师认为，《释量论》的最后偈文是萨迦班智达为了弘扬因明而发的誓言，也有这种说法。而全知麦彭仁波切的注疏里面说：这个偈颂是前辈译师们的发愿。还有，第七世嘎玛巴秋扎江措——法称海，他有五部大论的大疏（广讲），在他的因明大疏当中也说了：这是前辈大德们所宣讲的一种誓言。在法尊法师的译文中，并没有特别明显的说明。不管最后的偈文是谁说的，藏传佛教的所有高僧大德都公认，学习因明有这五种功德。

我们在座有些人的相续当中，存在许许多多与外道相同的邪知邪见，通过学习因明，以因明的知识就可以将它们摧毁。有些人的相续当中虽然没有这些邪见，但如果没有学好因明，那遇到外道或者具有邪见者，或者遇到一些寻伺分别念比较强的人，要想让他们趋入佛门，就成了一件根本不可能的事情。所以，我们学习因明，的的确确有着非常重要的作用。

但是，我感觉到：虽然已经学了前五品的知识，但有个别道友，学完了也忘完了，前面已经学过的知识并没有深入进去，自相续当中

的邪见还依然存在。包括前一段时间，有些唯识宗的问题，有些因明的问题，在蒋阳洛德旺波尊者的讲义当中，也讲得比较明显，我在宣讲的时候，也给大家讲得特别清楚，但讲完了以后，根本没记住！有些人就是这样的：她提出一个问题，我进行回答，但她根本没有专注，并没有一个一个地记下来，也不管有用没用。按理来讲，我的意见与看法很值得重视，但并没有给予应有的重视。当时，她根本说不出任何理由来反驳我；但是后来，她的邪见依然没有打破，遇到谁，口口声声都要问这个问题。本来这是非常简单的问题，但是你没有搞懂的话，它就结成一个病，永远都化解不了。

所以，我非常希望在座的各位，或者是后代的学者，在学习因明的时候，每一天所学的知识，所学的道理，自己一定要通达；通达之后，看能不能在相续当中再三地串习。如果没有这样，那你相续当中的邪见永远都在驻留着，但这不太合理。我们这里，并不是没有讲如何对治，道理已经说得非常清楚，但是你自己没有用上。现在世间上，很多人的问题，上师和诸佛菩萨并不是没有回答过，已经回答过很多很多次，但是有些人的邪见一直存在。法本上的意义，跟他的相续始终结合不起来。这样一

来，永远也没办法得到利益。有些人每天都是：哦！这个对我没有什么关系。但其实，直接或者间接，它是摧毁我们邪知邪见的一种妙药。这些方面，大家应该值得重视。

下面，我们继续讲其他外道的观点：

依此可将俱会集，差别以及差别者，
能作接触等相属，所有观点一并遮。

我们上面，宣讲破种类与饶益相属等的时候，用了许多理证。以这些理证，应该能遮破外道所承认的这些相属。当然，这里面也应该存在因明前派的观点。前面，破同性相属和彼生相属的所有理证，实际上非常尖锐。在真正的外境上，不可能有任何相属，这一点说得非常清楚。依靠这些理证，可以破斥外道所承认的：俱有相属、会合相属、聚集相属、差别相属和差别者相属，以及能作相属和接触相属等。这些关系，可以一并破完。

下面，对这些观点一个一个地作广说：外道到底是怎么承认的？我们对这些观点怎么样遮破？当然，在自释当中，对外道的观点，还是有比较广地遮破；而在蒋阳洛德旺波尊者的讲义当中，只是归纳性地遮破，并没有一个一个地遮破。但我想，讲一个外道观点的时候，如果另一个观点也需要驳斥，那也可以顺便进

行驳斥。因为，在颂词当中也并没有广破，在讲义当中，也只是做了象征性地遮破。

有谓枣核依铜盆，彼为俱有之相属。

外道是这样认为的：诸如枣核（枣子）放在铜盆里面，这就是俱有相属。为什么是俱有相属呢？因为这两者是不同的物质，所以同体相属是不可能的事情；又因为这两个物质是同一个时间当中存在的，所以彼生相属也不可能。但这两者没有关系也不可能，因为一个物体依靠另一个物体的缘故，所以，它们之间有一个能依所依的关系。这种能依所依的关系，应该成为俱有相属，这是外道的承许。

我们可以这样遮破并建立自宗：应该说，水果跟器皿之间，在同一个时间当中没有任何关系，第一刹那的果实和第一刹那的器皿之间，不可能有任何关系。如果果实是第二刹那，那就以果实前面自己的本体，作为近取因；器皿对它来讲，成为俱有缘。从这个角度来讲，它们之间也有一个关系。也就是说，第二刹那的果实跟第一刹那的依靠处，这两者有一种关系：俱有缘对果实起到一个不掉下去的作用。又比如桌子上放茶杯，在同一个刹那当中，桌子跟茶杯有没有什么关系呢？什么关系都是没有的。如果茶杯第二刹那间存在，它自己前面刹

那的本体就作为近取因，桌子就作为俱有缘。我们知道，所谓俱有缘，对事物的差别法起作用；而近取因，对事物的本体起作用。桌子对茶杯的本体没有绝对的作用，所以不是真正的因；而对它的差别——不掉下去、不落下去，这样的作用叫做俱有缘的作用。依靠俱有缘而产生的东西，可以叫做所生，它们之间有能生所生的关系。比如地水火风里面产生豆子，豆子的俱缘因是外面的四大种，而它的近取因，应该是它自己前面的种子。依靠田地和肥料可以产生豆子，世间的人们有没有这样的说法呢？应该是有的。

这两者，如果从同一时间的角度来讲，什么关系都没有，我们可以这样回答。如果从不同时间来讲，它们之间有一种关系。但是这种关系，并不是你们所说的俱有相属，也没有必要安立俱有相属。实际上，它就包括在彼生相属当中。法称论师的观点：所有的相属，要么同性相属，要么彼生相属。这两种相属不包括的关系，在这个世间上是没有的。所以，外道这样的分类，实际上多此一举，没有必要。

有谓无常依常有，称为会合之相属。

有些外道是这样承认的：檀香树等无常别法和常有的树木总法，应该是会合在一起的。

比如，金瓶的别法是无常的东西，金瓶别法实际上依靠瓶子的总法。我们前面第三品当中也讲到了别法和总法，而外道认为它们之间有常和无常之间的关系，这种关系叫做会合相属。实际上，这种会合相属是不合理的。《释量论》当中，对此也做了再三地遮破。外道就是认为有一种总法存在，他们有时候叫总，有时候叫有支，有时候叫聚法，有各种名称。

实际上，这些说法都是不合理的。为什么呢？因为我们这个世间上，具有实体的常法是不存在的；如果常法不存在，那依靠它的无常别法，也不可能存在。你们的这种说法，就像是将一个在世间上根本不存在的东西，跟一个无常的法连在一起，如石女的儿子跟牦牛结婚一样。所以，你们的这种说法不合理。一个是无常的法，一个是常有的法，而常法是根本不存在的，因此按照我们佛教的观点，这种会合相属在名言当中也是不存在的，更不要说在真实义当中了。所以，它也不可能包括在彼生相属和同性相属当中。

有谓所作无常等，聚集一境之相属。

有一类外道认为：所作、无常、声音，这三个异体法实际上聚集在一个事物上面，因此，这叫做外境上的聚集相属，就是在一个外境上

聚集的相属。《自释》里面是这样讲的：比如项峰、牛角、四个蹄子，这三个法聚集在一个动物上面，人们称之为黄牛；所以，不同的几个物体，聚合在一个本体上，这就是聚集相属，他们是这样认为的。

但是，这种聚集相属根本没有必要。如果你们认为，实际上真的有这三个法存在，那我们前面观察同性相属的时候，就已经驳斥过了。所以说，在真正的外境上，所作、无常、声音，这三个法的实体不可能单独存在。既然它们不是单独存在，那它们之间的相属也不可能存在，一个法不可能自己对自己相连。所以，在实际的外境上，这样的聚集相属是不存在的。而我们将它包括在同性相属当中，在意识分别当中，瓶子、无常以及所作三者，有一种同性相属。所以，没有必要单独分开。

若谓依他之他法，即是差别法相属。

有一种宗派认为，存在一种差别法相属，即依靠他法来了知另外一个法，比如通过手杖来了解持杖者。当你到别人家里去的时候，如果别人家门口放着另外一个人的手杖，你觉得：哦！今天他家里来了一位客人，或者有一位赶路的人，可能腿脚不太方便，大概这位持杖者正在他家里。或者，有一辆轿车停在别人家门

口，“哦，拥有轿车的人在他家里”，等等。通过其他法来了知这个人的特征，这叫做差别法相属。

其实，我们也可以这样观察。如果差别和差别法，这两个处于同一时间，那就像我们刚才所讲的那样，根本不会有任何相属。从同一个时间的角度来讲，刚才那个手杖和持杖者之间没有任何关系。如果以第一刹那的手杖，了解了第二刹那的持杖者，也就是说，这个人依靠手杖，在第二刹那的时候产生了一个持杖者的概念。那这样，他们之间就有刚才所讲的那种能生所生的关系，这就是外道所承认的差别法相属。如果没有手杖，第二刹那以后，人们不可能称它为持杖者。所以，从相续的角度来讲，它们之间有一种能生所生的关系。当然，这并不是近取因的能生所生，应该是俱有缘的能生所生。这一点，我们下面也会讲的。所以，手杖与持杖者的关系，也可以包括在彼生相属当中，没有必要单独安立。如果你们认为，手杖跟持杖者之间有一个同时的关系，那肯定是不可能的。因为同时不能发生任何关系，手杖并不是人当中产生的，人也并不是手杖里面产生的；而这两者，又并不是同体的关系。但是，它们之间应该有一种关系，在相续方面，互相

帮助、互相起一点作用，对它的差别法起一点作用。所以，差别法的相属也可以包括在彼生相属当中。

有谓灭因现在果，称为连结之相属。

有些认为：过去的因一旦灭尽，现在的果就会出现，所以现在的果与过去的因之间，应该有一种东西在联系。这个观点，我们前面已经破完了。对方认为的连结相属，如果是常有，那它不能连结；如果是无常，已经成了无穷。所以这个连结相属，我们在名言当中也不能承认，没有任何必要。这完全是外道的一种邪说，因此是不合理的。

有谓我与所作二，则具能作之相属。

有些外道认为，“我”是有情法，如数论外道；有些外道认为，“我”是无情法，如胜论外道。不管怎么样，他们都认为，神我是一种常有的法。这个常有的法，它有自己的作用，如四肢伸出来、收回去等；我和作用之间有一个能作的关系。但这种说法是不合理的，因为即使在名言当中，这种关系也不存在。为什么呢？因为所谓的常我，在名言的正量当中不能成立。所以，我们没有必要将这种关系摄在两个相属当中。

有谓眼睛见色法，乃是接触之相属。

有些外道认为：依靠外境的色法能产生眼识，也就是说，我们的眼根能见到外境，这两者之间有一种接触关系。实际上，对方所许的接触相属，也是不合理的。如果你们讲，依靠自己增上缘的眼根和所缘缘的外境色法而产生眼识，那这叫做彼生相属。因为，依靠外境而产生了你的眼识，所以这个属于在彼生相属当中。在同一个时间当中，眼根与外面的色法接触，再怎么样，这也是不可能的事情。所以，这种说法是不合理的。对自己所承许的观点，一定要分析；如果没有分析而随便承许，这是不合理的。

主仆以及配偶等，皆是相属愚者说。

也有愚者外道这样承认：诸如，同一个时间当中的国王和大臣，或者杜鹃与燕子，他(它)们之间有主人和仆人的关系；丈夫和妻子，还有天鹅和黄野鸭等，他（它）们之间有一种夫妻关系。但是，这种说法是不合理的。

为什么不合理呢？首先，这种关系在同性相属里面不能安立。比如国王和仆人，他们两者是同一个本体，这肯定不合理；丈夫和妻子也是，同一个本体不合理。那他们之间有没有关系呢？如果是同一个时间，人与人之间的关系是没有的。如果是不同时间，那我刚才所讲

的那样，比如：仆人照料国王的生活，给国王提供好的饮食、衣服，那这样，就会对国王的差别法方面起到一些作用。因为仆人照顾得非常周到，国王吃得很好，后来国王长得越来越胖。那么，我们可以这样说，这两者之间有能生所生的关系。妻子与丈夫之间，以及人与人之间，都有这样一种俱有缘的关系。因为互相帮助得很好，所以就会在第二刹那以后起到一些作用，起到俱有缘方面的作用。比如丈夫和妻子，妻子在吃穿方面对丈夫照顾得很好，那自然会对他后来的健康起到一些作用，这叫做俱有缘与果的关系，可以包括在彼生相属当中。

除此之外，世间人们所承认的，人与人之间的关心、感情等，在真正的外境上，这些绝对是不存在的。前一段时间，我们对此也分析过。其实，这些全部是分别念来安立的，是用自己的实执来安立的。如果你真正知道万法唯心造，尤其所谓的关系在外面的事物当中不存在，那就能断除许许多多的贪执。在《集量论自释》里面，已经非常清楚地讲了：外道所承认的这些道理没有任何意义，所以，为了断除外道所承认的这些执著，而造了《集量论》。实际上，相属方面的任何一种道理，都是分别念假立的。《定量论》当中也这样讲到：实际

外境当中，所谓的相属绝对不存在，所有的相属全部是心假立的。在《定量论》中，这一句说得非常清楚。因此，我们一定要知道这个道理。

但世间上，有千千万万的人根本不知道这一点，他们始终认为：人与人之间有关系，人与自然之间也有关系；我们之间的关系不好，我们之间的关系已经没有了。我听说有些人这样讲：啊！现在我们之间没有关系了。心里特别伤心，然后以跳崖、跳楼等方式自杀，这种现象非常多。

实际上，不说我们中观和一些密法的修行，从因明的角度来讲，人与人之间也好，或者任何人与物质之间，在事物的本体上没有任何关系。所谓的关系，只不过是对它的差别法起作用，而成为一种俱有缘，就像水对青稞的差别法起作用一样。但这也只是在我们分别念安立的情况下才存在；如果分别念没有安立，那关系就不成立。这个问题，我们下面还会讲的。

下面，萨迦班智达以同一个道理，遮破上面所讲的所有外道：

承许外境有相属，依观一异而遮破。

总而言之，上面所讲到的，各种不同、众说纷纭的外道观点，我们通过一个理证就能一

并破除，可以说一网打尽、全部摧毁。怎么摧毁呢？如果你们承认，在外境上真正有自相的关系，那我们通过一体或者他体的观察方法来抉择。如果是他体，前一段时间我们分析过，任何一个他体事物，它都安住在自己的本体当中，对任何一个法，连微尘许的混合也不可能存在，它自己安住在自己的位置上，绝对不会有混杂的情况；如果是一体，那自己对自己相连，在世间当中，这也是不能得到承认的。所以，只要承认外境的关系，我们就可用一体他体的观察方式来遮破，这非常容易。

若谓俱有等相属，以遣余连而理解。

如果对方认为，在外面的事物上，我们并不承许这些关系；但上面所讲的，俱有相属等各种观点，实际上与你们佛教所承认的遣余方式完全相同：与境也有一定的关系，与分别念也有一定的关系。

他们以这种方式来安立，但是这样的承许是不合理的。为什么不合理呢？

俱有者等有能害，若无能害摄二中。

你们这种说法不合理。为什么不合理呢？既然你们已经承认，在外境当中根本不可能存在实有的相属，而且按我们佛教，所有相属都包括在同性相属和彼生相属当中，那这样一来，




你们外道承认的，有正理违害的关系就不能承认。比如前面讲的常有和无常两个，有会合的相属；我和我的作用，有能作的相属；还有，因果之间的连结相属。这些关系，不要说在实际真理当中不存在，就是在世间的名言中也是不存在的。所以，最好不要承认这些关系，因为它们有正理的违害。凡是有正理违害的，纵使你有再大的势力、再高的智慧，也没办法建立。比如在名言当中，人们都承认，火的本性是热的；如果你说火的本性是凉的，那就有世间名言的违害，谁也不会这样承认。所以，千万不能承认有违害的相属。

如果没有任何违害，比如刚才前面的部分相属，我们佛教也可以承认。但这些相属可以包括在彼生相属和同性相属当中，没有必要像外道一样，在这两种之外又分出很多很多。尤其是因明前派，在他们的论典当中，也承许前面的有些观点，比如差别与差别法之间的相属。他们认为，有两种相属不包括的关系。虽然有这种论调和说法，但这种说法是不合理的，所以，萨迦班智达也是对这些观点进行驳斥。

下面是一个暂停偈：

法称论师已弃之，多数恶念愚者取，
服呕吐药所吐物，除非犬外谁食用？

法称论师在因明七论当中，已经通过详细的理证进行了观察：在外境的一切事物上，不存在任何相属；所有的相属全部是以心来安立的。这个道理，前面已经说过。在因明七论当中，这说得非常清楚。

可是，藏地因明前派的有些论师，还有随顺外道观点的个别论师，他们一直跟着外道承许，说外境当中存在这个相属、那个相属。其实，在因明七论当中，这些邪念、邪说早就已经遮破完毕，这是谁也不需要的垃圾知识。尤其追随二位理自在的因明论师，谁也不会接受这些观点。可是，现在世间当中，有个别愚者却依然这样承认。所以，萨迦班智达也就批评得非常厉害：现在有个别论师，他们一直接受法称论师早就已经破完了的观点，仍旧捡起这些不需要的垃圾，来装饰自己；这些理论，就像拉肚子的人拉出来的东西，或者是吃了一些呕吐药后，吐出来的不净物，除了一些饿狗以外，谁会去食用呢？谁也不会食用的。

当然，很多讲义里面，包括《自释》，并没有直接说，这主要是批评因明前派。那我的说法是不是有点过分呢？实际上，就是指他们；以前，很多上师讲的时候，也这样讲。因为如果是外道说这些，那就没什么奇怪的，萨迦班

智达也就不可能这么说。当然，外道也包括在里面，但主要针对少数佛教徒。大家都知道，对佛教徒来说，法称论师和陈那论师的观点，应该是承认的。可是，他们根本没有了解，这些观点，前辈高僧大德早就已经破完了，而他们还用来作为自宗的观点。所以，萨迦班智达特别不高兴地说：你们这些人跟饿狗没有什么差别，尽吃这些脏东西！

所以，我们学因明也好，或者学习中观的知识，一定要用智慧来进行观察。如果未以智慧观察，那以前很多大德遮破完了的观点，还把它们当作自宗，这是一件非常可笑的事情。

其实，大德们用这种语言来遮破别人的观点，是非常有必要的。克珠杰大师也经常用比较尖刻的语言，比如说无明的眼翳，已经覆盖了智慧的眼；邪见的迷醉药，已经迷惑了自己的心。无垢光尊者在《七宝藏》当中，对一些持邪见者，也经常用这种语言来呵责。实际上，这是非常有必要的。有些慈悲的上师，如果他的语言一点都不严厉，那对下面的弟子，不一定起到很大的作用。萨迦班智达运用尖刻的语言，来批评这些论师的原因，也就在这里。

这以上，外境当中根本不存在关系的道理，全部已经讲完了。这是非常重要的一件事情，

所以对于这个问题，大家一定要搞清楚。

庚二（建立心前相属）分二：一、心如何连结之理；二、遣除于彼之诤论。

辛一、心如何连结之理：

分别念境之前依，世间名言而分摄，
前后分别而衔接，立照了境应相属。

前面已经讲到了，不管是同性相属还是彼生相属，它们在外境当中是不存在的。虽然相属在外境当中不存在，但是依靠心的衔接，这两个相属还是可以存在的。那这会不会自相矛盾呢？对于这个问题，明后天还有一些辩论。

意思其实是这样的，在不同外境的自相上，这两种相属当然是绝对不可能存在的；但在我们分别念面前，可以这样安立。比如，柱子、柱子的无常以及柱子的所作，这三者可以成为相属。怎么相属呢？在我们分别念面前，断除了非能支撑屋梁、非刹那、非所作三种反品，建立了柱子、刹那无常、所作三者。在分别念面前，这三者可以分开建立，也可以归摄在一个柱子上面。

这样是否合理呢？非常合理。按照分别念，分成三个部分也可以，结合在一个本体上也可以。这一点不仅符合实际道理，而且，世间上任何一个人也可以这样承认。如果我们分别念

这样执著，但实际上并不是这样，那就不符合实际道理。这种观点不但符合实际道理，而且世间人们也可依此承认。既然有这么多的功德和利益，那在我们分别念面前，同性相属就可以成立。同性相属在分别念面前成立的原因，大家一定要明白。

但这种成立，并不是说柱子、瓶子、照相机三者，既可合在一起，也可分开。实际上，柱子的本体、所作、无常三者，分开也可以，结合也可以。但这并不像牦牛、山羊、饿狗三者结合在一起，然后又分开。

如前，按照分别念那样去执著，也的的确确符合实际道理，这就叫做同性相属。但是，这只有在分别念的前提下，才可分开或归摄。这个道理大家一定要清楚，并不是外境上有这种关系，这里面有很多因明的秘要。这是第一个问题。

然后第二个问题，就是彼生相属。实际上，任何一个事物，它前面都有一个因，比如烟的前面有火，依靠火而产生烟。那么火和烟，实际上有无则不生的实体。如果没有火，就不可能有烟。这一点，首先要有因和果，但因和果的关系，是我们以分别念来安立的。

这种分别念的安立，实际上也非常合理。

为什么合理呢？如果没有分别念，它们之间的关系就建立不成。当然，这并不像柱子当中产生瓶子的说法，在火和烟之间，的确是有一种因果关系的。但这种关系，千万不能在事物的本质上安立。如果在事物的本质上安立，这种关系就根本不能成立。但是，在分别念面前，一定要有这种关系。有了这种关系，我们就可以运用它来进行推理：这个山上有烟的缘故，一定会有火。依靠推理，照了境自相的火，也会得到。或者我们刚才所讲的，所作的缘故，这个柱子无常。通过这种推理来进行论证，最后，也的的确确能明白柱子是无常的体性。所以，这两个推理是没有任何错误的。而且，如果没有夹杂分别念，这两个推理就无法展开。

因此，虽然在外境的事物上没有任何相属，但在结合分别念的前提下，以分别念来衔接的时候，彼生相属和同性相属就非常合理。如果这样的关系没有，世间当中的交流、判断、论证，就无法展开。有关论典也是再三强调：在外境的事物当中，所谓的相属是不存在的；而在分别念的牵引下，相属合情合理。其所说的原因，也就在这里。

第三十三课

下面，我们继续学习《量理宝藏论》。前面已经遮破了境之相属，不管是同性相属，还是彼生相属，在外境当中，以自相的方式不会存在，这个问题已经讲完了。现在是第二个问题，就是遣除自性相属不存在的辩论。

辛二（遣除于彼之诤论）分二：一、遣除连结同性之诤；二、遣除连结彼生之诤。

壬一、遣除连结同性之诤：

所作无常心连结，境前若成乃境属，
境前彼等若不成，非境能立辩方说。

这个道理比较简单。我们前面，刚刚已经遮破了境之同性相属，也就是说，无常、所作和柱子三者，在外境上一点关系都没有，它们之间的同性相属在外境上不存在，所谓的相属完全是由心假立的。我们建立这样一个观点的时候，对方不承认，于是就给我们提出这样一个问题：如果按照你们所说，所作和无常是用心来连结的，那么这种连结在外境上成不成立？如果在外境上成立，也就是说，就像连结无常和所作的同性相属在心面前成立一样，在外境上也存在这样的连结，那外境上的相属就应该成立。如果在外境上成立了这样的相属，

也就是说，所作就是无常，无常就是柱子，这三者之间的这种关系如果在外境当中真实成立，那这就是相属。虽然你们前面，以千方百计，从方方面面遮破了外境当中的同性相属，但是如果你承认，所作和无常在外境当中是真实一体的方式存在，那这就是相属。所以，外境的自相相属应该存在。这是对方给我们提出的第一个问题。

第二个问题，对方说：如果所作和无常，在外境的柱子上的的确确连芝麻许的关系也不存在，那么依靠所作推出柱子无常的推理，就是完全错误的。为什么呢？因为它们在外境上一点关系都没有；而且，既然外境上所作和无常不是以同体的方式存在，那以所作来推柱子为无常，就完全是一种错误，就像“柱子是石女的儿子，是龟毛之故”，与这种方式没有什么差别。这样一来，你们所谓的外境当中不存在同性相属的道理，到底怎么安立？对方给我们提出了这样的问题。

这个问题，没有学过因明的人，或者说只学过一点点，但里面的甚深道理没有搞懂的人，恐怕不一定能回答正确。今天有些人说：我因明学得还可以，外境当中根本不存在相属。然后，我专门提出这两个问题来问他，但是，他

的回答并不是按照萨迦班智达的观点，也许他有其他的一种智慧吧！所以，我们学习的时候一定要踏实。不仅文字上要搞懂，而且内容上，自己也要产生定解，这是很重要的。不管学任何一种知识，如果你觉得：哎！确实是这样的，应该这样来理解。如果自相续当中产生了这样坚定的智慧，以后就很不容易忘记。你如果没有这样，每天的闻思修行全部是走马观花，囫囵吞枣，字面上过了就可以了，这样的话，那对自相续是无利的。所以，大家学因明也好，学中观也好，一定要做到踏踏实实。

我们现在学习的因明知识，它是名言量的一种境界，实际上并不是很困难。但这种名言的境界，对我们每一个修学佛法的人来讲，非常重要。也许，你们的想法跟我的想法不一定相同。当我翻阅、学习了一些因明教典、因明资料的时候，对诸佛菩萨，尤其对法称、陈那论师为主的高僧大德，生起了无伪的信心，并经常想：哎，今生非常幸运啊！而有些人却认为：拥有世间的财富、名声，或者说自己生活过得快乐，这就是人生的价值。但我认为，这些都不是真正的人生价值。回顾人生，即生当中遇到了这么好的学问，这么好的知识，而且自相续当中，不敢说有非常好的见解，但是比

较稳固的见解基本上是有的。所以有时候，自己对自己还是有一种沾沾自喜的感觉；同时，对诸佛菩萨和高僧大德还有上师，也有一种无伪的感恩之情。所以我想，学习因明对每个人来讲，应该说是非常重要的。

现在，很多人学的知识并不是非常踏实，你真正向他问几个问题,他就答不出来。这说明，我们的智慧还没有训练成熟，还没有真正开启。就像有些体育运动员，虽然他有很好的身体，但并没有锻炼得特别好，跟最好的运动员比较起来，他的身体并不能如是灵活而强健。同样的道理，虽然每一个人都有这种智慧的本能，但是如果没有通过因明和中观来训练，那即使名言当中比较简单的一些问题，通过比较正规的逻辑推理来进行辩驳的时候，恐怕有些人也无法回答。因此，在学习因明的时候，大家应该要重视。

刚才，对方给我们提出这个问题：如果“所作无常心连结”，那所作和无常在本体上存在还是不存在？存在的话，说明外境有相属；不存在，那我们运用同体相属来进行推理，就成了可笑的事情，就成了一种不合理的说法。

下面，我们进行回答：

假立亦有二类别，相符事实与不符，
相符获得照了境，堪当相属另者非。

其实，别人对我们提出一些问题的时候，没有必要分析却分析很多，这不合理，这是一种愚者的行为。有些人提出的问题非常简单，如三宝是什么？然后你说：你是从胜义角度来讲三宝是什么呢？还是从世俗的角度来讲？或者，是从现相的角度来讲三宝是什么？还是从实相的角度来讲？没有必要这样复杂。如果别人问得比较简单：三宝是哪些？你就可以说“佛宝、法宝、僧宝”，这样就可以了。从多方面来进行分析，没有必要。但有些问题，当别人给我们提问或者辩驳的时候，应该要做分析；不分析，有些问题是说不清楚的。因此，我们在这里可以进行如下分析。

所谓相属实际上是假立的，这一点我们是承认的。但假立有两种：有一种是符合实际道理的假立，比如说柱子，它刹那刹那无常，人们通过各种因缘而制造（所作）的缘故，那么这三者有同性相属。这种同性相属，虽然是人们分别念假立的，但是这种假立符合实际道理。为什么这样说呢？因为，的的确确，柱子是刹那刹那无常的东西，它也是所作的东西，而且这两者在柱子的本体上是不可分割的。虽然它们之间的这种关系在外境当中不存在，只是心的一种假立，但这样的假立是符合外境的。

还有一种假立不符合实际道理。它是什么样的呢？比如说所谓的柱子，我们承许它是常有的，是非所作的；或者它是石女的儿子，它是瓶子的本体，它是其他麦克风的本体等等。在名言当中，这种假立也是不合理的。

既然假立分两种，一种假立符合事物的实际情况，而另一种不符合，那我们所谓的同体相属，指的是哪一种呢？指的是前一者。也就是说，符合实际道理的这种关系称之为同体相属。这种同体相属，我们前面也再三再四地讲过，是怎样讲的呢？从事物本体的角度来讲，所作、无常、柱子三者，应该说互相毫无相干，没有任何关系；但是，凭我们分别念来进行判断的时候，它们之间有不可分割的一种关系，这就是人们通常所说的同性相属的概念，并加上了这样一种名称。这种命名，与我们把石女的儿子、兔角、柱子三者结合起来命名，完全不相同。如果这三者是同性相属，那即使在世间当中，这也是非常不合理的一种说法。

那符合实际道理和不符合实际道理的两种假立，分别有什么功过呢？符合实际道理的这种法，依靠它能获得照了境。什么意思呢？如我们说柱子是无常的，柱子是所作的，依靠这种概念和说法，实际上也能真正得到，柱子是

无常和所作的这种本体。如果不符合实际道理，我们说柱子是石女的儿子，那依靠柱子能不能得到石女的儿子呢？或者依靠石女的儿子能不能得到柱子呢？绝对不可能的。因此，符合实际道理的这种途径，可以获得它的真正自相；而不符合实际道理的这种途径，根本不能得到所需求的事物自相。

我们学习因明，大家一定要了解，在本论当中，萨迦班智达完全总结了《因明七论》的所有要诀。昨前天有些道友给我这样说：请你老人家，一定要翻译全知麦彭仁波切的《释量论大疏》，我们大家都觉得，这部论典非常好。当然，肯定非常好。但我想，如果我们真的把《量理宝藏论》学得比较精通，那所有因明七论的窍诀，就已经基本上全部掌握了。因为，如果你完整地学习了《因明七论》以后就会知道，其中大多数的内容，都已经包括在《量理宝藏论》当中了。因此，大家在学习的过程当中，不管是对论典，还是对作者，应该有一种不共的信心吧！作者本来是文殊菩萨的化身，我们通过学习这样的论典，也的的确确会感受到，文殊菩萨化身的称呼名副其实，应该会产生这种定解与信心的。

在这里，大家一定要知道，所作和无常在

外境当中成立一体，但这种一体并不是说反体法，这个很重要。如果是反体法成为一体，那就不合理。然后，心中呈现的所作和无常，应该说是他体，但这种他体并不是实体法。如果按照因明前派的观点，就会认为：所作和无常在本体上是一体，是反体法的一体。但是，这种反体法以他体的方式，在事物的本体上存在是不可能的。从实体的角度来讲，它们是不可分割的；而反体的法，应该是可以分开的，一个法可以分很多，这就是遣余的特征。因此，你们这样的分法，只不过在分别念面前可以这样成立；而在外境的自相上，应该说是没有的。这样以后，我们就会深深地认识到：一品和二品里面，主要讲外境和心识；三品、四品、五品到现在的六品，在这几品之中，所讲的总相和别相也好，或者说能诠所诠，建立遣余，以及现在的相属，它们全部都离不开分别念。一旦离开了分别念，这些概念就不能成立。

因此，我们从这些内容上，应该深深地认识到：所谓的同性相属，在外境的本体上的的确确不存在；但是，我们的分别念进行假立的时候，有一个非常符合实际道理的同性相属。这就是将外境的自相和我们的分别念结合起来，也就是说，通过迷乱因的一番操作，然后




才有这么一个概念。

在世间上，有一定哲学知识的人，他们对这样的关系几乎不能明白；尤其是外道，像这样的秘诀，像这样殊胜的教言，他们根本不了解。这样以后，他们一辈子判断或者研究事物的关系，但是结果呢？根本得不出非常可靠的结论。

因此，我们越学习佛教的因明论典，应该越对本师释迦牟尼佛为主的整个佛教，生起不共的信心。因为，我们没有理由不生起信心。为什么呢？我们根本没有任何智慧来推翻佛教的教义。既然你不能推翻，而且佛教的所有说法有理有据，那你为什么不起信心？如果你对真理不重视，那是否就像以前的恶君一样，完全依靠权力来提高自己的威望呢？以前或者古代的时候，曾经有过这样的暴君，但我们是希求真理的人，既然希求真理，那不管是在外道当中，还是内教当中，只要有真理存在，我们就应随着真理而判断事物的真相。在这种情况下，我想凡是真正有智慧的人，对佛教的真理没有一个不生信心。当然，如果明明有真理，你还不承认，那这就是世间所谓的愚者。

这是同性相属在外境当中存不存在的辩论。下面，讲遣除彼生相属在外境当中不存在

不合理的辩论。

壬二、遣除连结彼生之诤：

若谓无则不生烟，若无彼者成无因，
若有彼者即已成，有实法之相属也。

对方提出问题的方式，基本上跟前面相同。他们是这样说的：烟和火之间，有没有一个无则不生的关系？如果没有无则不生的关系（若无彼者），那么烟已经成了无因而产生（成无因）；如果无因而产生，它随时随地都可以产生，或者说，烟不依靠任何因缘，它是自然而产生的，就像顺世外道所承认的一样，成了这种过失。如果它们之间有一种无则不生的关系，火不存在，烟不存在，烟依靠火而产生，有了火，烟可以产生，那这就是有实法的相属，说明在外境当中确实存在相属（若有彼者即已成，有实法之相属也）。对方给我们提出了这样一个问题。

看起来这个问题比较尖锐。平时，你坐在草地上，或者坐在比较安静的地方，如果旁边来一个人问你：无则不生的关系在外境的事物上存不存在，你说不存在。那依靠火而产生烟的无则不生关系有没有？如果没有，那么烟已经无因而产生了；如果有，那这就是外境上真实存在的关系（相属）。这样的话，那你就：嗯，这个怎么回答啊？我忘了。我头痛，现在不行




了，到时候我们再说吧。对了，今天是多少号啊？你不能马上转移话题，应该及时回答，就像全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》当中讲的，像闪电似的，敏锐的智慧马上反应过来：这个问题在《量理宝藏论》里面是怎么讲的，在《释量论》当中是怎么讲的，在法称论师的《观相属论》当中是如是讲的。如果全部能讲出来，这才是智者。

在平时的分别念当中，我们大家都应该有这样的想法：哎！种子和苗芽之间，肯定有一种无则不生的关系。在分别念根本没有假立的时候，外境当中，实际上有这么一种关系。不仅仅是种子和苗芽，凡是因和果所摄的这些法，在外境事物的本体上，应该有一种无则不生的关系存在。很多人的分别念，或者平时我们的习惯，应该是这样的。但是，这只不过是我们的习惯，或者分别念的串习而已，实际上这种想法没有任何依靠处。

怎么没有依靠处呢？下面，萨迦班智达进行遮破：

纵有外境之烟者，设若无火则不生，
然执前后而衔接，非分别念无法连。

颂词讲得很清楚，外境的烟，没有火的情况下，它不会产生。这么一个无则不生，应该

是有的。因为，如果火没有，烟根本不可能产生。这一点，我们因明派也是承认的。这样一来，对方就认为：既然有无则不生，没有火烟不生，那这就是彼生相属。我们回答：这不叫彼生相属，因为彼生相属在外境当中不存在。怎么不存在呢？前面的火与后面的烟两者，有无则不生的关系，这是我们的分别念来进行假立、衔接的。没有分别念假立的情况下，尽管它们之间有无则不生，但是没有无则不生的关系。在这个问题上，大家一定要搞清楚。

我们在讲因明的时候，不像《中观六论》里面所讲的那样：因也不存在，果也不存在，因果的产生方式全部都不存在，一切万法皆空。没有以这种胜义的观察来进行推断，并没有这样。

我们在讲因明的时候，不管是烟和火，还是母亲与儿子，或者种子与苗芽，任何因和果所摄的这些事物，应该说因没有果不存在，这一点在外境当中也是可以承认的。但是，对于因和果之间的关系，我们在这一品当中则要着重遮破，即因和果的关系不存在。如果我们讲得比较深一点，前一段时间不是也讲了吗，因为因和果，一个是有实法的时候，另一个是无实法，所以，互相能依所依不合理。不仅是因

和果之间的关系不存在，而且，因和果真实的能饶益和所饶益也不存在，应该可以这样讲。

那这样，有些人可能这样认为：《释量论》当中，专门讲了因和果的法相，能饶益是因的法相，所饶益是果的法相。既然因和果之间，能饶益所饶益的关系不存在，那因果怎么成立呢？其实，因和果的这种关系应该是可以的，与自己分别念结合起来的情况下，能饶益所饶益的关系可以成立。如果没有与自己的分别念结合，虽然因缘具足的时候，确实果产生，但是真正互相饶益是不可能的。就像我们前文所讲的那样，因存在的时候，果还没有产生，是无实法；果出现的时候，它前面的因已经灭完了。前后代之间的帮助，也可以说明这个问题。我们这一代人活着的时候，要帮助下代没有降生的人，别人还没有产生，怎么帮助呢？然后，我们这一代算是果，前代人算是因，前代的人要帮助我们，也是不可能的。我们降生的时候，前代的人早就灭完了。所以因和果之间，如果我们详细分析，应该变成这样一种情况。

什么叫做相属呢？我们前面也讲了，某一个法不舍弃另一个法，就叫做相属。那这样，一个法是石女儿子一样的无实法，一个法是实有存在，那它们之间，有没有舍弃和不舍弃的

关系呢？不可能有的。因此，从事物的本质上看，的的确确，所谓的相属是不存在的，相属全部是以分别念来进行假立的。那分别念假立，是不是像柱子与瓶子之间的关系，完全靠分别念来假立呢？并不是这样。的的确确，外境当中依靠因而产生果，因没有果不会产生，有这样一种状态。但如果说关系，那这肯定是我们用语言说的，用分别心想的。所以这样的情况，人们在立名的时候，就叫做因和果之间的彼生相属。但实际上，从事物的本质上来讲，这不叫关系。大家对这个道理一定要明白，如果没有明白，就会有一定的困难。

有人想：这种关系实际上是错误的，因为一个存在的时候，另一个不存在。那这样，怎么能叫因果呢？怎么能叫关系呢？是，应该说从事物本质的角度来讲，这是一种错误；但是，从我们世间的传统来讲，这不叫错误，既可以叫因果，也可以叫关系。比如说按经部宗的观点，外境作为所缘缘，眼根作为增上缘，作意作为等无间缘，三者和合，最后产生了眼识，即眼识是依靠外境等因缘具足的情况而产生的。在名言当中，这叫做因果，也叫做相属（彼生相属）；与分别念相结合的时候，这可以叫相属，也叫做因果。从本质上找的时候，因存在的

时候果没有，它们之间的真实关系是找不到的。

前面也再三讲了，通过学习因明，我们一定会深深认识到，人们经常认为的关系，实际上是不存在的。人们经常这样认为：这是依靠它而产生的。这在我们每一个人的相续当中，可谓根深蒂固。但是这些，我们不用胜义谛的观察，仅用名言的因明推理方式来进行观察，实际上也不存在。所以，学习因明也能了解万法唯心，很容易就能了解万法唯心的道理。如果分别念没有作怪，分别念没有进行操作，那外境当中的相违相属、总相别相等，全部不能成立。如果所有的名称、关系等都不成立，那我们人与人之间的关系、感情，也不会成立。我前一段时间也讲了，现在世间上的人们特别执著的，就是所谓的感情和人与人之间的关系。比如年轻人，就经常为感情困扰，或者领导与下属之间，也经常为关系而伤神。人们常常认为：我跟领导之间的关系好，我跟父母的关系不好等等。其实，所谓的关系只不过是一种概念而已。这种概念，除了我们的习惯和分别念以外，在实际当中，并没有一个真正实有的存在。

这样一说的时候，可能很多人都会想：啊！这是不可能的，关系的的确确是存在的。如果你说存在，那存在的依据必须给我找出来。它

是外境当中存在，还是心识当中存在？如果是外境当中存在，那人与人之间的关系，到底是以实体的方式存在，还是以虚体的方式存在？或者是以有情法的方式存在，还是以无情法的方式存在？这样一观察，始终得不到所谓的关系或感情，或者人与人之间的相违和相属。因此，我们学习因明的时候，也能了解到佛陀所说的万法唯心的甚深道理。

庚三（宣说建立相属之量）分三：一、建立法相；二、认识事相；三、确定此等之方式。

辛一（建立法相）分二：一、能立同性相属；二、能立彼生相属。

壬一（能立同性相属）分二：一、证成名言相属；二、证成义理相属。

癸一、证成名言相属：

什么是证成名言理呢？就是依靠三相齐全的推理，了知法相与名相之间是能立所立的关系。你们方便的时候，看一下《中观庄严论释》，前面已经讲了。意思就是说，法相和名相之间的能立所立关系，依靠三相齐全的方式来进行建立，这叫做证成名言理。意思就是说，这个同性相属，是依靠分别念的操作，或者依靠分别念执著的情况下而成立的，它的名言是成立的。如果它的名言不成立，那它就不是真正的

因了。颂词是这样讲的：

法相名相之相属，以及总别之相属，
皆以错乱立一体，方得成立非其余。

别人如果问：同性相属的名言如果成立，那它是以证成名言量来成立，还是以证成义理量来成立？我们首先给他回答：应该是以证成名言来成立。为什么这么讲呢？因为，从名言的角度来讲，它们的同性相属应该是成立的。怎么成立呢？比如说法相和名相：项峰垂胡是黄牛的法相，那么我们说这个动物就应该是黄牛，因为它具足项峰垂胡之故。这是在用法相来建立名相，实际上，这是把事物的自相和别相混为一体的一种执著法。为什么呢？因为，最开始立名的时候，看见一个动物有项峰和垂胡，命名者说这叫做黄牛。后来，人们也把自相和总相误认为一体，凡是有了这种特点的动物，全部叫做黄牛。就像知言解义的众生，最开始的时候，人们叫做人，从此之后，知言解义成为人的法相。

法相和名相之间的这种关系，到底在外境当中存在还是不存在？我们可以说，外境当中不存在。为什么外境当中不存在呢？因为其中的名相，刚才所谓的黄牛或者人，实际上是不存在的，应该说是无中生有、虚无缥缈的，唯

是分别念的一种假立罢了。除此之外，它并没有实相。如果没有实相，那我们说的，项峰是黄牛的法相，黄牛实际上是一种概念，这种概念没有自相，它与法相的结合，就像石女的儿子跟柱子之间的关系一样。所以，它只是一种名称，并不是实际当中存在的。因此，这叫做名言的证成量。

既然是名言证成量，那是不是完全成了假的呢？也并不完全是假的。的的确确，根据我们的习惯和传统，以项峰垂胡可以了知黄牛，这种情况是存在的。所以，我们这样的推理是正确的。

同样，总相与别相之间也是可以的。我们前面已经学过，总相具足一个反体，具足一个反体的瓶子或树木等是总相；别相是具足两个反体的柏树、金瓶、银瓶等，它是具足两个反体的法。实际上，具足两个反体的法与具足一个反体的法，它们之间有关系，比如我前面的红色柱子是柱子。这一点，凭我们的习惯和名言也可以知道：哦！这个是柱子，这个红色的柱子是柱子。所以，它们之间有一种关系。但是，这种关系除了分别念以外，在事物的本体上不存在。为什么呢？红色的柱子倒是存在，但是柱子是总相，我们前面也讲了，总相是一

种无实法；因此，它是柱子的这种概念，除了错乱的分别念以外，是没有实体的。

实际上，木头柱子与名称上的柱子，这两者之间的关系，以名言证成量可以成立。因此，同性相属的名言证成量，除了名言假立以外，是不实有的。但是，这种名言是符合实际道理的。在这个问题上，大家可能稍微要动一点脑筋。我们去年讲《中观庄严论》的时候，前面的颂词一直用名言证成量和义理证成量，判断了很长时间。总之，法相和名相、总相和别相，它们之间的关系在分别念面前可以成立；但在实际的本体上，它们的关系是不成立的。在分别念面前，它们也有一种同体关系。

癸二（证成义理相属）分二：一、运用因；二、遣除彼不定。

子一、运用因：

谓凡有彼灭如瓶，声亦有即自性因。

这个推理也非常重要。因为，我们要知道瓶子、无常、存在三者是一个本体，那就必须通过比量来了知。比量有相似比量和真实比量。相似比量在这里不能用，一定要用真实比量。真实比量有三种因：果因、自性因和不可得因。当然，我们讲第十品的时候，会对大家广说；还有，讲《因类学》的时候，再给大家讲一下

这些推理。

我们刚才说，从名称上应该叫做同性相属，这是成立的。这是由前面的推理来进行说明的，比如说前面这个动物可以叫做黄牛，因为它具足项峰垂胡之故。项峰垂胡跟黄牛有一种同性相属的关系，所以这个名称成立。

那现在，义理成不成立呢？义理也成立。怎么成立呢？颂词说：凡是有（存在）的东西，必定是无常（毁灭）的，就像瓶子一样。我们发出来的声音也是如此，这就是自性因。从字面上解释，颂词的意思就是如此。

这里的推法，跟我们平时的推法有点不相同，因为欲知法摆在后面。平时我们是这样说的：声音，它是无常，因为是所作之故，如同瓶子。但是，这里用的方式有点不同。按平时的习惯，这个推理可以这样说：声音，它是毁灭性或者无常的，因为它是存在之故，如同瓶子。那这样，声音是这里的欲知事，毁灭是立宗，存在是因，如同瓶子是比喻，是这样的一种推理方法。

首先，我们要知道，这是一种什么样的推理呢？这是自性因。所谓自性因，就是它的因和立宗之间，有一种同性相属的关系。这个自性因可以分两种：一个是观待自性因，一个是



清净自性因。

观待自性因，比如我们说：柱子是无常，它是所作之故，如同瓶子。所作的话，就是说由某人造作的，它需要观待其他的作者，所以叫做观待自性因。也就是说，因需要观待一个东西。观待什么呢？因为柱子是所作，那是谁做的呢？就是木匠做的。瓶子是谁做的呢？陶师做的。需要观待其他的作者，这叫做观待自性因。

清净自性因，它的因不观待其他的法。这里的推理就是清净自性因：声音是无常，存在之故，如同瓶子。存在的话，谁令它存在的？没有这种说法吧！为什么存在？当然，以因缘而存在，这种倒有。但是，跟所作有点不同，所作有其他专门的作者；而存在，除了声音以外，没有别的专门存在者，所以叫做自性因。这两者之间有一点点差别，我们讲《因类学》的时候，再给大家作介绍。

在这里，应主要知道的是什么呢？就是声音、无常、存在三者是同性相属。平时我们没有用过这种推理吧！现在用了，存在之故，这里专门用存在作为因。有人想：存在之故，怎么会是一种真正的推理呢？其实，在印度的梵语当中，存在就是“巴瓦”。全知麦彭仁波切

在《释量论大疏》当中，对“巴瓦”分析得非常细致：所谓巴瓦，实际上有实物、有实法、实体、存在的意思，从印度梵语来讲，“巴瓦”有这四种意思。但许多译师翻译的时候，把它翻译成“存在”。这里的推理，如果用另一个意思来说：声音是无常的，它是有实法之故。这样说也没有什么不可以，但是这里并没有用，而用了“存在”。

有些人可能这样认为，是存在怎么会是无常啊？可能会产生这样一种怀疑。但是，只要是存在，必定是无常的，它们之间有一种同品的关系。存在必定是无常的，无常必定是存在的，无常与存在，它们之间应该有这样一个关系。反之，不是无常，它就不会存在；不是存在，它不会无常。它们的同品和异品之间，有这样一种关系。

关于这个问题，在《量理宝藏论自释》当中，也讲到了因明前派的不同观点。因明前派说，不仅有实法存在，而且无实法也以无实法的方式存在。萨迦班智达在《自释》里面加以驳斥：你们这种说法不合理。如果有实法存在，有实法刹那刹那灭尽，它是以一种自相起作用的方式存在。而你们认为无实法存在，那它到底以什么样的方式存在？存在的理由根本找不

到。如果找不到，那你们为什么还要说无实法存在。很明显，你们因明前派的论师，在故意玷污法称论师究竟甚深的密意，你们心里面到底入了什么东西啊？萨迦班智达批评他们心里入了什么东西，是不是着魔了？可能萨迦班智达心里这样说，但字句上不是特别明显。

其实，不仅是因明前派，因明后派的有些论师对这个观点是有所辩论的。他们认为，存在不一定是无常的；或者，不仅实物存在，而且无实法也存在。听说萨迦班智达当国师的时候，在前往汉地的路途当中，也遇到一些因明学者，他们向萨迦班智达提问，你说：凡是存在的东西，就是灭亡的，犹如瓶子，声音存在也是自性因。那它到底怎么成立？这样的推理怎么会是正确的呢？实际上，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中，再三地说了：这种推理是非常正确的。而且，依靠这种推理能了知一切万法无常，是无常的话，它马上会毁灭的。

因此，我们平时可以这样讲，你这位道友肯定是无常的，因为你存在之故。存在，肯定是无常的。这样以后，我们相续当中的一些常有执著，就很容易被推翻。否则，就像世间人一样，好像自己只要存在永远都不会死，这种概念非常强。所以，我们以后可以这样讲：凡

是存在肯定是无常的，就像瓶子一样。总之，凡是无常肯定是存在的，或者，存在的东西肯定是无常的，这两者之间有同性的关系。

从颂词意义来讲，同品相属不仅在名言上成立，而且意义上也是完全成立的。现在，大家要了解的是什么呢？就是无常、存在、声音三者的关系，它们是同性相属。既然是同性相属，那无常就是存在，存在就是无常，也就是声音。虽然它们在分别念当中可以分开，但实际上，无常就是存在，存在就是声音，有这么一个关系。这种推理不仅适用于瓶子、柱子等无情法，包括人也可使用，如：现在的传法者——我肯定会死的，肯定是无常的，因为我现在在这里存在，就像你这样。这样推的时候，没有一个人会说，你的推理是错的。因为，这个东西虽然存在，但并不是无常，这样的说法是没有的。

为什么这里以存在作为因而进行推理呢？这在蒋阳洛德旺波尊者的讲义当中也讲到了。如果我们没有用存在，而用所作之故，那对方外道会认为，他们的神我、他们的自在天不是所作，而是自然存在的，自然的东西不一定无常。如果我们说，一切万法是无常的，因为所作之故。但对方不承认所作，那他们就会认为：

我们的大自在天、我们的神我根本不是所作的，他们是自然出现的，除了他们以外，其余的有实法才是无常。如果我们这种推理在对方面前成立：存在的东西，就是无常的；那常我与大自在天肯定是存在的，既然存在，他们肯定会死亡，肯定会无常。最后，对方不得不承认这个推理。法称论师为什么用存在作为自性因，其原因就在这里。

在蒋阳洛德旺波尊者的讲义当中，还有一组辩论，对方认为：心和事物的最后刹那，因为不能起作用的缘故，它们成了无实法。对于这种辩论，我们可以这样回答：实际上，只不过这些法因缘不具足而已，如果在因缘具足的情况下，还是可以起作用的，所以这种过失不存在。讲义当中的辩论，可以这样来理解。

这个问题倒不是特别重要。最关键的问题，今天大家一定要知道，只要是存在的，肯定是无常的。下课回去以后，你们可以这样想：今天我坐在这个屋子里面之故，所以我是存在的，那我肯定会死。这种推理成不成立呢？如果你觉得有不遍的过失，我们明后天还继续讲这个问题，那到时再进行论证。其实，这种推理是成立的，并没有不遍的过失。



第三十四课

下面，我们学习《量理宝藏论》中的第六品观相属。相属品当中，现在讲证成义理相属中的第二个科判——遣除彼不定。

子二（遣除彼不定）分三：一、无观待因；二、有害因；三、彼二因之必要。

丑一（无观待因）分二：一、真实无观待因；二、遣诤。

寅一、真实无观待因：

昨天，我们在前面曾说过：凡是存在的东西，必定是毁灭的，就像瓶子一样，声音也是如此。讲这个推理的时候，有些人认为：这种推理不一定正确，因为三相不齐全，或者属不定的因或不成的因等等。

首先我们说，这是以无观待因来成立的。在因明当中，无观待因是非常重要的一种推理。我们以前学习中观及其他论典的时候，经常遇到以无观待因来论证，或者以有害因来进行论证的情况。所以，我们遇到这种推理的时候，应该首先搞清楚，什么是无观待因。其实，如果懂得了无观待因，那就能了知一切万法无常，无常的道理会很容易明白。无常的道理，虽然佛陀在佛经中讲得非常明显，但是佛经中的道

理，有什么样的理证来进行论证呢？这个时候，通过无观待因，自相续当中可以生起一切万法无常的定解，也即我们可以通过无观待因来了知万法无常，所以这有非常大的作用。

这里，颂词当中这样讲的：

已生之法决定灭，无需其余之灭因。

我们可以建立这样的论式：凡是存在的万法，它决定会灭，因为不需要其他的灭因。

如果现有存在的万法当中，个别是灭的，个别是不灭的，那不灭的现象也会有，但实际上并不是这样的。不管是我们眼睛看见的东西也好，或者心里所想的东西，或者说轮涅所摄的一切万法，此中即使有胜过涅槃之法，它也是如幻如梦，也是显而无自性的。因此，轮涅所摄的全部会灭。

只要存在，一定会灭的。为什么一定灭呢？因为它不需要其他的因。如果需要其他的因，恐怕很有可能：灭因没有遇到它，或者灭因接触到它之前，它一直存在；或者灭因没有碰上它，它永远都存在下去。但万法并不是这样，而决定是，只要它存在就会灭的。就像我们向空中射箭，不管怎么样，箭也会落下来。它落下的原因是什么呢？通过射箭者及弓的力量，只要它一上去，那就不用其他的东西使它掉下

来，它自己马上要堕下来的。同样的道理，一切万法，不管柱子、瓶子等，只要产生，只要存在，它的本体就是刹那性的，就是灭亡性的，不需要其他任何东西把它摧毁之后才灭亡。所以，我们首先要明白，不需要其他的因来摧毁。

当然，对这个问题还是有一些辩论。我们刚才说：一切万法一定会灭的，因为不需要观待其他的灭因之故。有人认为，这种推理不正确。理由呢？有些说不成立，有些说不一定，下面就遣除这些诤论。

寅二（遣诤）分三：一、遣此因不成之过；二、遣此因不定之过；三、遣太过。

卯一、遣此因不成之过：

谓灭观待他因故，此无观待不成立。

对方说：这个灭法，实际上要观待其他的因。当然，有个别的法不需要观待其他的因，像天空中的云、闪电，还有瀑布等。世间当中，这些快速灭亡的东西，它们刹那生起的瞬间，自己都会灭亡的。它们应该不需要其他的灭因，因为起现之后就马上灭了。但是，有一部分不一定是自己灭的，它们必须依靠其他的法来进行摧毁。比如说，树木是依靠火的焚烧才灭亡的；又比如瓶子，首先陶师做，做完了以后，中间有一段安住的过程，最后，因铁锤或其他东西

的摧毁才灭亡；还有牦牛，它也有开始的出生和中间的存在阶段，后来屠夫才把它杀了。所以，有些法有产生、存在和最后灭亡的过程，当它没有遇到灭因之前，它一直是存在的。这就是世间当中，从来没有学过无常观念的人的看法。

有些世间人，他们始终都这样认为：“我去年过这条河，明年还会过这条河。”或“我去年来的时候，就是这一条路。”或者“我去年也来了，当时也过这座桥；那明年也……”他们一直把这种相同的相续，执著为一体。世间当中，大多数人都有这样的观念。但实际上，这种说法是不合理的。

他们认为：灭因没有出现之前，有些事物是不会灭的。因此，你们说不观待而灭亡，这种推理不正确。

可能我们有些人也会觉得：哎，他们的话的确是有点道理啊！有些法虽然很快灭了，但是有些法，它的灭因没有出现之前，一直是存在的。那这样，是不是有些人一下子就灭了，而有些人要遇到违缘的时候才会灭亡？会不会这样呢？有这样的疑问。

下面，萨迦班智达进行回答：

所毁灭事有实法，灭法无实此二者，
皆牵涉灭之名义，然二者悉无需因。

下面，作者对他们进行回答。

你们刚才所说的灭法，应该有两种。哪两种呢？一个是所毁灭的法，比如说瓶子、树木，或者我刚才所讲的牦牛等等。这些法是即将要毁灭的法，就是所毁灭的有实法是一种。还有一种，瓶子已经摧毁完了，牦牛已经死完了，柴已经变成灰了，都没有了，这些是已经不存在的灭法，这是第二种。总之，所谓的灭法有两种，所毁灭的灭法和已经毁灭的灭法。这两种灭法都涉及灭法的名和意义，都有灭法的名称。世间的人们都经常这样称谓：所毁灭的柱子、所毁灭的树木等。还没有灭完的有实法也有一种灭法的概念；然后，已经灭完的法，已经毁灭的柱子，已经杀完了的牦牛等等，它们也有灭法的概念。因此，灭法有两种。

如果我们用智慧来详细观察，其实，这两种灭法都不需要其他的因。不管是有实法的灭法也好，或者是无实法的灭法，这两者都不需要依靠其他的法来毁灭，都不需要灭因。

这个偈颂的推理，有时候说产生，有时候说灭。刚开始的时候，这个道理可能有点搞不明白，会有这种感觉。如果你反反复复多看几遍，心里面再再进行观察思维，就不会很困难。

刚才所毁灭的有实法的灭法，还有已经毁

灭完了的无实法的灭法，它们怎么都不需要其他毁灭的因呢？下面讲这个问题：

瓶灭无实不待因，有实自成何需因？

首先，瓶子的灭法如果是无实法，那无实法根本不需要观待其他的毁灭瓶子的因。比如说，瓶子的灭法需不需要其他的铁锤等灭因呢？根本不需要。为什么不需要呢？因为，你不是说瓶子的灭法是无实法的灭法嘛，如果是无实法的灭法，无实法跟石女的儿子、兔角、龟毛等没有任何差别，它们的本体依靠另一个法能不能产生呢？不可能的。瓶子的灭法如果是无实法，而且这种无实法是由其他的铁锤等来摧毁瓶子，然后才产生，那这是不可能的。为什么呢？我们前面已经讲了，无实法实际上没有本体，任何一个因不可能让它产生，也就是说，任何一个因也不能产生无实法。如果可以，那石女的儿子在因缘具足的时候，就可以起现了。等等，有许多过失。所以，如果你说这个灭法是无实法的灭法，那依靠任何一个因不可能产生的。总之，你们不能承认，这种灭法是无实法的灭法。

如果反过来说，刚才的灭法是有实法的灭法，那它要么是自体的有实法，要么是他体的有实法，除了这两者以外，有实法不可能容有。

这样一来，刚才瓶子的灭法是不是瓶子自体呢？如果是瓶子自体，即瓶子自体是灭法，那灭因自然而存在，不需要其他的灭因，这就是"有实自成何需因？"如果这个灭法是有实法，且与瓶子自体无二无别，那瓶子自体成立的时候，它的灭法也已经成立。那这样，除了瓶子以外其他的铁锤或者说其他的兵器等，就根本不需要，即不再需要其他的灭因。

如果你们认为是第二种，也就是说，是瓶子以外的，其他一种有实法的灭法：

他因所作彼不灭，

如果是其他的灭法，尽管它是依因所造，但瓶子自己的本体就永远不会灭亡。为什么呢？这个灭法跟瓶子的本体是他体的缘故。虽然瓶子以外的他体已经灭了，但是，瓶子它自己的本体，却变成了恒常不变的东西。这样一来，那就有瓶子永远不灭的过失。这一点，对方也是不敢承认的。

是故成立灭无因。

我们通过这种观察方法，得出了这样的结论：瓶子不需要观待任何其他东西来进行摧毁，不需要观待其他灭因，它自己也会灭亡的。

刚才前面的推理有两种，平时有些道理稍微重复一下应该可以了知：首先你们说，这个

灭法，有实法也有灭法，无实法也有灭法，两种概念都有。但是，你们在这里所说的，到底是无实还是有实？如果说无实，那无实法不可能由因缘而产生，这种灭法不成立。如果说是有实，那有实法除了自体的有实和他体的有实以外，没有另外的存在。那这样，自体的灭法不需要观待其他的因，直接已经灭完了。而他体的灭法是不能承认的。如果承认，虽然他体的灭法已经成立，但是瓶子自己的本体，就永远也不会灭了，有这个过失。

这种推理方法非常尖锐。依靠这种推理，我们对任何一个法进行观察的时候，完全能了知，一切万法的的确确无常，是毁灭的本体。

《释量论》当中，有树木和火的观察方式来进行分析。比如说，树木的灭法跟树木是一体还是他体？如果是一体，树木自然而然会灭的，因为跟灭法一体的缘故；如果灭法跟树木是他体，那虽然他体的灭法已经灭了，但有树木永远不灭的过失。所以也不合理的，也可以这样来推理。还有一种推理，树木的本体是无常还是常有？如果是无常，不用其他的灭因，它自己的本体是无常的缘故。如果是常有，那虽然遇到了其他灭因，像铁锤等，但是瓶子的本体永远也不能灭，因为它是常有的缘故。

有些人可能这样认为，在《量理宝藏论自释》当中，也列举了这样的观点：如果用铁锤把瓶子摧毁成一片一片的碎片，这就是毁灭瓶子。比如灯火，它燃烧灯芯的同时，能遣除一些黑暗，一个灯火可以作两个事情。同样的道理，铁锤摧毁瓶子的同时，可以产生瓶子的碎片，一个铁锤可以作两件事情。

这种说法是不合理的。这跟灯火的比喻完全是不相同的。虽然灯火对两个法起作用，一个是灯芯毁灭，一个是黑暗遣除，从反体的角度来说，两个灭法可以产生。但是，所谓摧毁瓶子，只不过是原来的整体不存在，这一点我们也可以承认。但是，所谓的灭法并不是这样的。瓶子的整体本来都是不成立的，你怎么能说它有毁灭呢？不可能有的。按你们的观点，如果一个法把一个东西毁灭，然后另一个东西产生，这个叫做毁灭的话；那么陶师也成了摧毁泥土者，而不会成为造瓦罐者。

世间很多人都认为：瓶子是依靠铁锤来打烂、摧毁的。但这是由于人们没有分清近取因和俱有缘之间的关系而导致的。瓶子毁灭的近取因，是刹那刹那毁灭的本性；我们面前的粗大部分，是依靠俱有缘——铁锤而变成碎片的。不管人们所说的，用火来烧木材也好，或屠夫把牦

牛杀了等，这些都与俱有缘有关。本来，它们都是刹那刹那无常的本性，一刹那一刹那都是无常的，但我们面前的粗大现象——原来的形状，是以它的俱有缘来改变的，应该这样来理解。

这个道理，我们下面也会详细地分析。如果你通达这个道理，应该说从理证就可完全知道（不说教证），一切万法的确是无常的。自己也好，他众也好，所有里里外外的法，没有一个恒常不变的。

下面对这个问题再进行分析：

谓灭无实因所作，若尔自成无观待。

“谓灭无实因所作”，对方一直这样认为：刚才瓶子的灭法，是通过因缘而造成的。比如瓶子最后已经灭了，它是旁边的人用铁锤来摧毁的，那瓶子的灭法，实际上是依靠其他的因缘造成的，而且这个灭法是无实法。

“若尔自成无观待”，如果对方这样认为，那对我们来讲，这应该是一个很好的消息。为什么呢？因为我们一直在说，不用观待其他的因，无观待而灭的。而你们刚才说，灭法依靠因缘而产生，既然依靠因缘而产生，那对我们的观点，应该有个更好的解释。也就是说，间接地，自然而然地成立了无观待因。

为什么呢？有这样一个原因：



无实法由因所造，及因何者皆未作，
彼二意义实相同，如见无与无所见。

这个颂词比较好解释。怎么会说对我们的无观待因是更好的证实呢？原因是这样的：因为，无实法用因缘来造和因缘什么都没有造，这两个意思完全相同。比如我们说石女的儿子是依靠因缘而造的，以及因缘什么东西都没有做，实际上这两个内容一样。就像世间当中人们认为，我看见虚空和我什么都没有看见，这两个内容完全是一样的。因为你说看见虚空，其实什么东西都没有看见，这叫做看见虚空。什么东西都没有看见，这就是看见虚空的一种标志。或者说，我心里什么都没有观想，什么都没有作意，无观想无作意，这两个完全相同。因此，灭法依靠因缘而产生的说法，已经间接成立了无观待因。为什么呢？因为刚才前面已经讲了，无实法是依靠因缘而产生和因缘法什么都没有产生，这两者完全相同。因此，你们这种说法根本不能成立你们自己的观点。

这以上，对方说我们的无观待因不成立。怎么不成立呢？根本没有不成立的过失，无观待因是完全成立的，就这样给对方作了回答。

下面讲遣除不定的过失。我们说，一切万法都是无常的，不观待故。有些人认为：这是

不遍的，这是不一定的，有些还是需要观待的。所以，下面讲没有不定的过失。

卯二、遣此因不定之过：

谓聚齐全然如芽，此无观待不一定。
此等聚合皆变迁，观待之故非不定。

对方有些论师这样认为：你们刚才认为，一切万法都是毁灭的，因为不观待故，这种说法是不一定的。为什么不一定呢？世间当中有许许多多，虽然因缘已经聚合，但是并没有产生新的事物，这是有目共睹的。

我们刚才讲，万法必定会毁灭，因为不观待故。对方给我们提出来的比喻却是，虽然因缘全部具足，但不一定产生。我们要论证的是，必定会毁灭，不观待而毁灭。然后他们说，不观待不会产生，比如：近取因的种子，还有俱有缘的地、水、火、风等全部已经集聚了，但是，不观待其他的因也不会长出苗芽。就是世间当中，这也完全成立，所以还是要观待。虽然所有因缘全部具足，但是，长出苗芽还有一定困难。因此，柱子虽然是存在的，但它不一定是毁灭的。对方从这方面来给我们论证。

“此等聚合皆变迁，观待之故”。刚才，地水火风等因缘虽然全部具足，但是还要观待变迁，观待时间。比如，种子已经在春天种下



去了，所有因缘没有不齐全的，但是第二刹那的时候，并不能马上生出苗芽，这说明还需要观待时间。其实，这个观点我们也承认，但对方却以此说：你们的不观待不合理。然后我们说，以这种比喻来推翻不观待，实际上是不成立的。为什么呢？虽然因缘全部都已经集聚，但是还要观待时间。没有经历一段时间，没有到时机成熟的时候，种子是不会发芽的。这说明，还需要观待时间，我们也如此承许。因此，你们给我们举出来的例子，根本不能成立。“观待之故非不定”，所以，我们这种推理并非不定，我们的推理完全合理。

对方又找出一个借口，既然你们已经说要观待时间，那就很好：

谓所作亦观待时。

对方说：对！你们已经说要观待时间，种子为什么不能马上发芽呢？要观待时间。同样的道理，瓶子不一定刹那刹那无常，它必须观待时间。比如说这个瓶子寿命有一百天，由工厂制造出来以后，从第一天开始一直到一百天，一百天之前还没有到时间，到了一百天的时候，就像种子要到春天才发芽一样，瓶子才可以毁灭。因此，一切万法——瓶子、柱子等所作的法，它们的毁灭必须观待时间。就像你们前面

讲的，种子不能马上发芽，要观待一段时间一样。这样一来，无观待之故的推理就有不遍的过失。有些可能不观待而灭，但是有些，像世间当中的瓶子等，它们必须到了灭因出现才会灭的，或者说，到了时间才会灭的，不到时间是不会灭的。对方提出这样一个问题。

下面，我们给他们再进行回答。这个回答，实际上是不观待因当中的，最主要、最尖锐、最犀利的一个理证，大家千万不能忘。平时我们很多人的相续当中，就像我们刚才所讲那样：一个人活在世间的时候，是不会灭的，只有到了灭因出现的时候才会毁灭。任何一个东西都有形成、存在、毁灭的过程。我们要把这样的邪知邪见彻底摧毁，必须要运用这种推理。在弥勒菩萨的《经庄严论》中，对这种推理有非常广的论述。当然，我已经十多年没有闻思这部论典了，可能记得不是很清楚，但记得在《经庄严论》里面，理证是非常广的。我们在座的各位应该记得清楚吧。在《量理宝藏论自释》里面，也用了一点点，用得不多。还有《中观庄严论释》，不观待因也讲得比较清楚。

下面，我们进行回答：

若观待时所作变，则成毁灭无观待，
不变如前无损住。



这是很好的一种推理。这种推理在全知麦彭仁波切的《中观庄严论释》、《智者入门论》当中，也以其他的比喻宣说过。

我们这样回答对方，如果观待时间，那请问：所作的毁灭时间还没有出现之前，它会不会灭？或者说，你们认为这个瓶子可以住留一百天，到了最后一天它才毁灭，在这之前，它一直存在，因为时间还没有成熟的缘故。如果你们这样认为，那我问你：这个瓶子从形成的那一天开始，到最后毁灭的第一百天之间，它自己的本体有没有毁灭，有没有变化？如果你说，从第一天到九十九天之间，这个瓶子的本体没有变化，那这有很大的过失。《中观庄严论释》当中也讲过这个推理。有什么样的过失呢？就像第一天的瓶子能住九十九天一样，到了最后九十九天时候，这个瓶子还可以留住九十九天。为什么呢？因为，第九十九天的瓶子与还可以留住九十九天的瓶子是一体之故；或者说，第九十九天的瓶子与第一天的瓶子是无二无别的缘故。而你们承认瓶子的寿命只有一百天的时间，但是按你们的观点，瓶子的寿命变成两个九十九天了。所以，你们不能这样承认。

我们还可以进一步地问：两个九十九天的最后那个瓶子，跟第一天瓶子的本体是一体还

是他体，或者有变化还是没有变化？如果是没有变化的一体，那一直这样推下去，瓶子永远也不会有毁灭的时候，这是一个太过。

还有一种太过，这个瓶子永远不可能住到九十九天；或者最后一天的瓶子，在第一天或这一个刹那间马上会毁灭的。因为第一天的瓶子与九十九天的瓶子无二无别的缘故。

当然，我们这里是以天数来算的。其实，我们也可以缩短为小时，或者一刹那一刹那。这样进行推理，瓶子乃至一切万法，要么永远恒常，要么永远不能安住，有这种过失。

世间上的人们都这样认为：任何一个法，从产生、存在一直到毁灭之前，它是不变的东西，一直是存在的。但这种说法完全不合理。如果合理，那这种法会在一刹那间马上毁灭，如此，我们的不观待因就可以很顺利地成立了。如果你说永远恒常，那世间当中哪里有这样的常法？谁也举不出来这样的例子。

因此我想，通过这种方式进行观察，我们就会完全明白，一切万法就像佛陀在佛经中所说的那样："诸法因缘生，诸法因缘灭"、"诸行无常，是生灭法"。昨天，我们刚刚讲了一些佛陀的教言。的确是这样，一切万法正因为是因缘而产生的缘故，它的产生就是灭亡，没

有安住的阶段。只不过我们有一种相续相同的染污，有了这样的染污，就不知道每一个法刹那刹那都在改变。

第二品当中，在讲到有关现量的时候也讲过，凡夫人有一种毛病，不要说刹那刹那的无常，一般来讲，就是一年一年的改变好像也看不出来。比如这里好多道友，实际上一两年中肯定有很大的改变，但是我们看不出来：这个人去年也是这样，今年也是这样，好像没有老。所以，不要说刹那刹那的东西，就是三百六十天当中的改变，我们凡夫的眼睛也不一定看得准。有时候，虽然过了十几年，但还反而觉得这个人是不是更年轻了，有这种毛病。但这是不可能的，就像河水不可能倒流一样。所以我们凡夫人，真正的真相，眼睛看也看不清楚，心里想也想不清楚。本来没有毛病的，反而认为这个也有毛病，那个也有毛病；而真的有毛病的，自己倒看不出来：啊！这个挺好，那个也很好。全部是颠倒的分别念，这就是凡夫人具有的一种特征。因此，我们为什么经常说，自己的意识不可靠，包括眼耳鼻舌身，全部不可靠，原因就是这样的。佛陀为什么在《三摩地王经》中一直这样强调，其原因就在这里。所以，一切万法一定是无常的。



下面，颂词当中是这样讲的：

谓聚无变之一体，是故此因不成立。

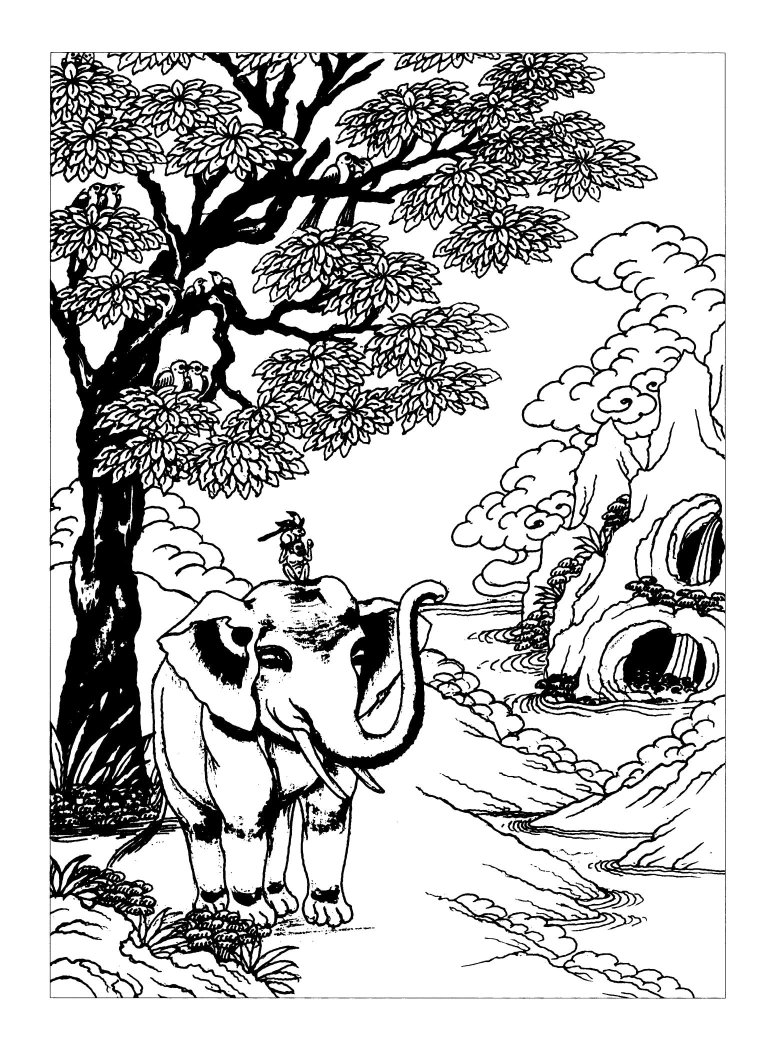
对方进一步说，由于田地、种子等因缘在第一刹那具足，然后一直到生果之前的最后刹那，一个法一成不变，一直不灭。所以你们前面讲的，不观待而马上毁灭的说法不成立。

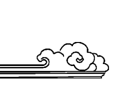
对方的这种说法，以刚才的推理来进行论证，很容易推翻。

聚合犹如后萌生，一体之故初应成。

这种观点不合理。就像聚合以后到最后末尾的刹那一样，这两者之间如果是一体，那么最开始的时候，也应该发出苗芽。为什么这么讲呢？比如说，种子与地水火风大概在春天三月份的时候集聚，过了一个月以后，就开始出现苗芽。如果你们承认，在这个期间一直不改变，那有很大的过失，就与我们刚才推出的过失一模一样。这样一来，在种下庄稼、播下种子的三月，也应该马上发出苗芽。本来是过了一个月以后才发出苗芽的，但你承认前后之间聚合的因缘本体是一体，本体没有改变，那就成立在播种的时候长出苗芽。比如一个人怀孕，胎儿住胎九个月，如果你说胎儿在这个时间当中不会改变，那刚怀孕那天怀着的，应该是九个月后生下的孩子，并且，在那一天也应该生

出来。为什么呢？因为本体是一体之故。以这种推理方式来进行论证，即可遮破对方的观点。






第三十五课

下面，我们继续宣讲《量理宝藏论》当中的不观待因。前面讲得比较清楚：一切万法当它生起的刹那，必定是灭亡的，灭亡根本不需要其他的因，这是主要的原则。我们平时学习中观或学习其他论典的时候，经常用无观待因，在用它来进行抉择的时候，大家一定要想得起这个推理。

那么，这个推理成不成立呢？应该是成立的。这种定义成立的原因，前面已经讲了。如果我们这种推理是一个相似推理，那它会具足不成的过失、不定的过失、相违的过失。在相违过失方面，对方也说不出什么理由，所以他们没有说。不成的过失也是不存在的，这个问题已经讲完了。不定的过失也是没有的，原因正在阐述之中。

昨天已经说了，有些人认为：它的因缘在事物刚开始集聚的过程当中就存在，从集聚完到末尾产生，在这之间是一个本体。这种说法是不合理的。为什么呢？如果合理，那刚开始集聚的时候，为什么不发芽？为什么不产生？最开始的时候应该可以产生，因为，它与最后能产生的因的本体无二无别之故。前面讲了这




么一个推理，今天再继续抉择，对方这样认为的：

谓纵一体有障碍，是故生芽不决定。

对方对我们提出的问题进行回答，虽然前后两者是一个本体，但没有你们说的过失。为什么呢？比如我在三月份播下青稞的种子，到了六月份它才开始发芽，很明显，刚播下的种子和最后发芽的种子是一个种子，前后并没有什么改变。为什么在刚播下去的那一天不发芽呢？因为它当时发芽有一定的障碍，而三个月之后，它能发芽的原因是那个时候没有障碍，二者存在"有障碍"和"没有障碍"的差别。因此，刚开始的时候不会产生，不产生的原因是"有障碍"。所以，刚开始就能产生苗芽是不决定的。对方给我们提出了这样一个问题。

世间人可能是这样认为的，尤其是没有学过宗派或没有学过因明的人。你到农田里去问一问农夫："你种下来的种子是什么种子？"他说："这是青稞的种子、麦子的种子……""你下种以后，它们到夏天就开始发芽，这之间的种子是不是一个啊？""是是是！是一个。"这些农夫肯定认为，发芽的种子就是原来播下去的种子，我们有时候也认为是一个东西，但实际上，不能成为一个东西。当然，从不严格的角度来

讲，或者从相续以及世间人们的称呼来讲，也可以叫做一个东西。原来在家时候的我，现在出家时候的我，实际上是两个人，从严格的角度来讲不是一个人。如果是一个，那就要承受我们向对方发出的太过。如果前后我的本体是一体，那现在出家的我就变成没有出家那样，成了在家的身体；或者，原来在家的身体也成了未来出家的身体等等，有这些过失。

相续的推理比较容易，凡是对因明和中观稍微学过一点的人，都会明白。这个推法不是特别困难。

有障无障异体故，虽许一体已成二。

你们说，刚播下去的种子有障碍，最后发芽阶段的种子没有障碍。这样一来，你们已经承认了两种本体，有障碍的本体和没有障碍的本体。而且这两种本体应该是他体的，并不是一体的。如果你们说是一体，那就与前面发的太过一样，会有这个过失：三个月前种下的种子，也应该发芽。为什么呢？它与三个月之后的种子是一体之故。这样来进行推断，对方肯定会哑口无言，没办法回答。因为有障和无障两个本体，本来就不是一体的缘故，所以你们对方虽然承认，这两个阶段是一体，但实际上，按照我们因明来进行推断的时候，就变成了两

体。因此，千万不能承认有障无障是一体。

这也间接说明了，对方所承认的，一个事物没有遇到灭因之前它一直存在，这种观念或说法完全是错误的，没有任何立足之地。通过这种不观待因来进行驳斥，就完全能推翻对方的观点。

这以上，意义上的不观待因已经说明了。下面，从名称上或者从名言上，与对方也有一些辩驳。

谓青稞因相聚合，待生稻芽无观待，
然由稻芽不出生，是故此因不一定。

这里，对方又提出了另外一个问题。对方的观点是什么呢？他们认为：如果你们认为，任何一个事物，它在毁灭的时候不需要观待，那么当它产生的时候，也应该不观待，因为这两者完全相同。也就是说，如果瓶子、树木等的毁灭不观待铁锤等任何因，那任何一个东西，它在产生的时候，也应该不观待其他的因。但是，这一点也有成立的地方，也有不成立的地方。意思就是说，你们因明派所承认的不观待因不成立。为什么？灭的时候的不观待因不成立。为什么？生的时候的不观待因不成立。

下面，对方举出一个例子来进行说明。是怎么说的呢？他们说了两种情况。第一种情况：

“谓青稞因相聚合，待生稻芽无观待，”比如青稞的种子、水份、肥料、田地等因缘聚合的时候，不用观待其他的稻芽或者稻的种子等，这些方面不需要观待其他的因。从这个角度来讲，我们可以给它用上不观待因。（这里，大家还是要思维一下，没有思维，恐怕不一定懂。）意思就是说，青稞依靠它的种子而产生它的苗芽，对其他的玉米、稻子等不观待，从这个角度来讲，不观待因成立。当它产生的时候，不观待因在它的身上可以体现，这一点是成立的。但是，另一种情况不成立。“然由稻芽不出生，”但是，从青稞不能产生稻芽这个角度来讲，因为青稞种子当中，根本不可能产生稻芽，它的出生还是要观待的，所以不观待因对它来讲不成立。“是故此因不一定”，所以，这种推理不一定成立。

大家搞清楚了吧，意思就是说：如果是青稞自己产生自己的果，那就像你们所说的，瓶子自己毁灭，自己灭亡，不用观待其他因那样，在它的身上，不观待稻芽，这一点也是成立的。但是，从青稞产生稻芽的角度来讲，因为青稞的种子当中不可能产生稻芽，所以不观待的因、不观待的推理，在青稞和稻芽之间不能成立。因此，你们前面所讲的，一切万法在灭的时候不观待其他因，这种推理不一定成立。对方提

出了这样一个疑问。

我们下面对他这样回答：

稻芽观待自种故，是无观待因不成。

你们说得不对，情况并非如此。为什么呢？稻芽观待它自己的种子。虽然稻芽产生不观待青稞，这一点是对的；但是，依靠青稞的种子为什么不产生稻芽呢？这个原因是，稻芽观待它自己的种子，观待自己的种子以后，它可以产生。因此，你们刚才给我们说的，无观待因不成立的说法，是不合理的。

对方想建立这种观点：如果灭的时候，不观待而灭；那产生的时候，也必须不观待而产生。但这种说法是不合理的。本来，生和灭不一定要相同。灭不观待，非要生也不观待，这不能相提并论。你们不能这样承许，因为你们的比喻完全不合理。当然，对方并不是从意义上面想的，主要是从名称上想的。你看意义上面，其实，青稞它的产生也要观待自己的种子，不观待稻芽；稻芽要产生，稻芽要观待自己的种子，而不观待其他种子。在这个问题上，对方通过另外一种方式来与我们进行辩驳。我们在这里说：总而言之，稻芽肯定依靠或者观待自己的种子。

对方也正等这一句话！有时候，在互相辩

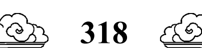
论、互相探讨的过程当中，他自己心中有一个目的，然后先给对方提出一个问题，等对方说出这句话的时候，他马上就抓住这一点，然后进行辩驳。首先他们说，稻芽对青稞观待不观待？对这个问题进行辩论的时候，我们给他回答：稻芽观待自己的种子。说出了这样一句话，对方就高兴了：你既然已经承认稻芽观待自己的种子，它产生的时候，不是不观待而是观待；那这样，毁灭的时候也是同样，并不是不观待，还是要观待摧毁它的因。其实，他们是想说这句话。

谓作有非刹那灭，观待毁灭之因也。

这是对方说的。既然你们已经承认了，这些事物产生的时候，尤其是稻芽产生的时候，观待它自己的种子，这是很好的一个例子；那同样的道理，瓶子、柱子等所作或存在之法，它们的本体并不是刹那刹那灭的，而是要观待其他的毁灭它们的因。就像你们稻芽产生的时候，虽然不观待青稞，但是要观待自己的种子一样，我们柱子和瓶子等毁灭的时候，也是需要观待其他的摧毁它们的因。他们说出这样一个问题。

对这个问题，我们下面进行辩驳：

苗芽观待各自因，有实灭非待他因，






灭法无实无需因，是故不需他灭因。

在这里，我们开始辩驳他们的观点。对方说，既然生的时候要观待其他的法，那灭的时候也要观待其他的法，因此，你们的不观待因是不成立的。

我们对他们进行回答：苗芽的的确确观待、依靠自己的因。苗芽产生的时候，它必须依靠自己的近取因，不管是稻子也好，玉米也好，或者其他的种子，如果自己前面的近取因不存在，即使其他的俱有缘存在，也是不可能产生的。这一点是事实，我们因明派也是完全承认的。但是，灭法不一定要与此结合起来说。为什么呢？我们昨天不是刚给你们分析过嘛，你们这样的灭法，如果是有实的灭法，也不合理，无实的灭法也不合理。

首先“有实灭非待他因”，如果你们承认，灭法是有实的灭法，那与我们前面观察的一样，在这个世界上，所有的有实法当中，根本找不出任何一个法，它产生之后还要存在，不会灭亡，这样的法根本找不到。所以，不需要观待任何因。柱子、瓶子、森林等任何一法，第二刹那的时候，它不观待任何因，它的本体、自相会灭尽的。这是第一个原因。

第二个原因，“灭法无实无需因”，如果你

们说，这样的灭法是无实法，那无实法不需要其他的因，对此我们前面已经观察过。无实法呢，其他的任何因不可能对它起作用，因为它就像石女的儿子和兔角一样。这样的无实灭法本来没有本体的缘故，因此不需要其他的因。它自己的本体从来没有产生过，那依靠什么样的东西来进行摧毁呢？石女的儿子从来没有来过这个世界，那有没有恐怖分子来炸他呢？没有的。美国再厉害，也找不到本·拉登；本·拉登再厉害，也找不到石女的儿子。嘿嘿……

“是故不需他灭因”，所以，根本不需要用其他的灭因。不管从有实法的角度也好，无实法的角度也好，这样的灭法不需要其他的灭因，这一点很重要。通过因明的学习，大家都应该知道：任何一个法，它产生的这个刹那之后，应该会灭尽的。

在灭法方面，我们学习中观的时候，也有一些不同的说法。如宗喀巴大师，他在《善解密意疏》当中讲了八大难题，其中承认灭法为有实法，有这么一个观点。这个问题以前也分析过。其实，宗喀巴大师的观点的依据，在月称论师的《明句论》当中也是有的，此论中说：灭法是依靠因而产生的，依靠灭法也产生它的果等等，有很明确的说法。这里面的“灭”呢，

实际上很多论师，包括我们上师法王如意宝为主的上师都说，这种灭法指的是缘起性。比如说人死了以后，人的神识继续结生于后世，所谓灭法，实际上是指原来的相续转移到另一个相续的过程，这叫做灭法产生。那种灭法像我们现在这里，以有实法和无实法结合起来观察，就不一定合理。因为这是指缘起的过程，缘起的过程人们用语言来表示，就叫做灭法。当然，宗喀巴大师的观点，在全知麦彭仁波切的相关教言当中，也作了一些分析。在这个问题上，大家应该这样理解。

但在《量理宝藏论自释》当中，对灭法是这样讲的：所谓灭法，大家不能认为，它是实有的一种存在；只不过是，任何一个事物前面的刹那当下不存在，它原来的自相本体当下已经毁灭，这个过程称之为灭法而已。实际上，所谓的灭法，除了我们的名词以外，真正的自相实体在外境当中是找不到的。这是萨迦班智达在《量理宝藏论自释》当中，引用《释量论》的教证而进行说明的。

所以，大家以后在分析“灭法”的时候，要把心里面的概念和外境区分开来。在外境当中，不管任何一个东西，第一刹那间它产生的时候，它的本体在第一刹那间马上已经灭完了。不管

中观也好，因明也好，详细观察的时候，这是一定能推出来的。如果不灭，比如说一个事物，它就安住几个刹那，或者世间人们所讲那样，我从一岁到一百岁之间是活着的。如果中间一直没有变化，那就变成永远恒常的了。所以，中间一段时间一点也没有运动，这是不可能的。这一点不说我们佛教，就是世间的物理学和有些哲学当中也承认：世间万事万物没有一个是静止的，全部是运动的。只不过对运动的看法，在不同的学说当中，不一定完全相同。总而言之，我们一定要知道：一切万法是无常的，这种无常以我们的概念来了知，就是刹那刹那都在变。

那有些人想，我们为什么看不到呢？这是被我们凡夫人的迷乱习气和迷乱分别念所遮蔽的缘故。因此，不仅是事物刹那刹那的真相，还有许许多多事物的真理，我们现在都没办法现量见到，这一点也没有什么特别奇怪的。有些人认为：“既然前世后世存在，那我为什么想不起来？为什么我现在不知道、看不见？”其实，这是一个非常粗大的概念，如果你稍微学过一点因明，就会了知：不要说人的前世后世，包括柱子的刹那刹那变化，或者种子和苗芽之间的关系，接触也不行，不接触也不行，许许



多多深奥的问题，我们眼睛看也看不见的，心里想也想不出来。比如我们眼睛看不见的很多微尘，通过现在各种仪器扩大的时候，就像须弥山那样，也能以特别大的形象出现；而特别大的东西，通过其他仪器，也变成微尘一样小，这也是事实。所以，我们这个肉眼没有什么可靠的，我们这个分别念没有什么可靠的。因此，我想不起来我的前世，我看不见我的前世，这没有什么可奇怪的。不要说我的前世，就是上一个月的今天，到底吃了什么东西，我一点都想不起来。所以，这没有什么可奇怪的。

“前天中午你吃什么？”“不记得。”“你呢？”“刀削面。”“大前天呢？”“想不起来，好像是大米饭吧。”“好像是？不过有些还可以啊，你这样慢慢慢慢上去，可能前世马上能想得起来（众笑）。前天可以，大前天怎么不行？”“前天跟道友一起吃的，所以想得起来。”“哦，一起吃的，是吧？那有几个人从上一世一起来的话，你就应该能想得起来，嘿嘿。”

刚才灭法的分析比较重要。中观的说法跟因明的说法稍微有点不同。从因明的角度来讲，灭法的自相单独不可能成立，这一点大家一定要了解。

卯三、遣太过：

我们前面已经讲了，一切万法是无常的，它的本体是不观待而灭的。于是对方，尤其是胜论派、密行派等外道对我们进行辩论，发出了三大太过。但这三大太过对我们来讲，也是不会有的；反而，我们可以轻而易举地推翻他们的观点。颂词是这样讲的：

成直接违一实体，此外他法悉非理，
有碍无碍皆一致，彼三太过不遮此。

颂词前三句，每一句是一个太过，共有三大太过。但对方所发的三种太过，并不能推翻我们的观点。

首先是第一个，“成直接违一实体”。我们前面已经讲了，有一种灭法，对方于是这样辩论：你们因明派认为，瓶子灭完了以后有一种灭法，那你们这样的灭法到底是无实法的灭法呢？还是有实法的灭法？如果你们说，这样的灭法是无实法的灭法，无实法等于常法的缘故，那你们就有很大的过失。什么样的过失呢？比如：瓶子是无常法，而瓶子的灭法——无实法的灭法是常法，这样一来，常法和无常的法就在一个瓶子的本体上一起存在。实际上常和无常直接相违，那这样，直接相违的两个法，就在你们一个本体的瓶子上完全并存了。所以，你们因明派承认的，不观待因的灭法不合理。

对方给我们提出这样一个太过。

当然，我们下面一次性地反驳也可以。但是，我在这里一边讲对方观点，一边以我们自宗的观点进行回辩。

我们可以这样回答：虽然你们说，灭法如果是无实法，那直接相违的常法和无常法就会在一个本体上同体存在，但是我们没有这个过失。为什么呢？因为，如果是有实法，那我们可以在这个有实法的本体上，寻找常法和无常法两者。尤其是，只有有实法才有常法的概念，如果是无实法，那怎么会有常法呢？无实法的本体本来都不成立，那它怎么会有常有的东西呢？《释量论》也说无遮何为常，意思就是说，本来本体都不存在，哪里有常有的东西呢？你看石女的儿子有没有常法的概念，不可能有的。兔角怎么会有常法的概念呢，没有的。它的本体本来不存在，怎么会有常的概念。因此，你们给我们发出来的第一个太过不容有。为什么呢？因为，你们这种灭法的分析是建立在无实法的前提下，所以，你们对我们发出来的太过不合理。因为无实法没有常法的概念，所以不合理。这是第一个。

然后第二个，颂词里面说："此外他法悉非理"。对方给我们提出这样一个问题：你们刚才

的灭法，如果是有实法，那这种灭法应该与事物是一体或者他体。也就是说，如果灭法是有实法，那它跟瓶子也好，柱子也好，或者是以一体的方式存在，或者是以他体的方式存在。如果跟瓶子是以一体的方式存在，那瓶子就不是无常了，因为灭法实有的缘故，瓶子永远都不毁灭了，有这个过失。如果是以他体的方式存在，既然依靠因缘的灭法以他体的方式存在，那瓶子的本体怎么会成为灭法呢？瓶子永远都不灭，有这种过失。而如果承认此外的本体也是非理的。对方给我们提出了这样一个过失。

对他们回答的时候，可以这样说：如果你们对灭法进行观察的过程当中，它真实的本体存在的话，也是可以的。对有实法来讲，当然不能超出一体或者他体，可以这样说的。但是，你们刚才的主题是灭法，灭法本来不是有实法，所以，在它的本体上怎么会有一体异体的分析呢？这也是绝对不可能存在的。因此，你们给我们发出的第二个太过，也是不会容有的。

然后第三个太过，就是"有碍无碍皆一致"。对方是这样说的：我们这个世间的存在或所作法中，应该有一部分是常有的，有一部分是无常的，有两种情况。如果这两种情况都没有，那我们世间当中的有实法，像瓶子、柱子等有

阻碍的法，以及心识等无有阻碍的法，就不应该有这两种情况了。如果刚才所作法不应该有常有和无常，那有实法也不应该有阻碍和无阻碍。正因为有实法存在阻碍和无阻碍两种，所以，所作的事物也应该有些是常的，有些是无常的，应该有这两种情况。

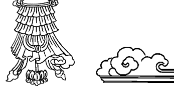
对方提出来这样一个问题，我们对此进行回答，你们的比喻不合理。怎么不合理呢？因为凡是所作的法，它不可能有常法。为什么呢？它产生的时候，决定要毁灭。因此，任何理由也不能成立常法的存在。而且，你们刚才举出来的，说没有有实法的有碍和无碍两种情况，这也是不合理的。因为这两种情况，实际上是各自的因缘不同，比如心识，它前面有一个无碍心识的近取因，所以无碍是成立的；又比如瓶子，它前面也有一些有碍的陶师、泥土等，所以有碍也是成立的。因为它们有各自不同的因，所以在世间当中，才有不同的法产生。但是你们的所作法，有常和无常两种是不可能的。

对方根本不知道，在哪些地方用比喻，只要一个地方好像稍微有一点相似，就随便拿来当比喻。如他们刚才讲的：所作的法，应该有常和无常，就像我们的事物当中，有阻碍和无阻碍一样。稍微有一个概念，就认为是相同的，

其实这根本不相同。比如我们说：老鹰是有生命的东西，它可以飞到虚空当中，所以我们人也应该可以飞到虚空，因为人也有生命的缘故。那这是非常可笑的事情。

我们学第十品的时候也会讲到，要用一个比喻来说明某法，它们之间必须要有一个相同点；而且这种相同点，不仅仅是你的分别念想的，应该通过因明的比量或现量来成立。以量成立，并有相同点，可以用作比喻；并且，这种比喻在违品方面全部都没有，同品方面完全都涉及。在具足这些特点的情况下，我们可以用作比喻——如同什么什么。

现在，我们有些道友在辩论中举例子的时候，就像这样：牦牛头上不应该有角，就像我们人的头上没有角一样，牦牛也不应该有。为什么呢？因为同样有生命的缘故。这样就乱套了，不是真正的推理。因为外道把凡是具相同点的法就叫做同法，真正的同法他们根本不知道，随便拉出一个东西，就想用比喻。我听说有些道友，在辩论的过程当中根本不观察，凡是抓到一个东西，就如同什么什么，以这个来比喻，这是不合理的。我们不能说，你这个人应该没有生命，就像石头一样，因为石头也是有为法的缘故。那这样，就非常可笑。外道经



常有这样的毛病，大家应该清楚。

刚才对方给我们发出三种太过：第一个，有实法和无实法当中的常和不常；第二个，一体和他体；第三个，有阻碍和无阻碍。虽然他们给我们发了这三种太过，但实际上，并不能摧毁、遮破我们的观点。因此，我们在这里依然这样建立自宗：所谓有实法，一定会在刹那当中毁灭的，它不观待任何因。这样的推理谁也推翻不了。这些道理在《释量论》当中，有非常丰富的教证和理证来进行说明。这以上已经讲了不观待因，大家应该搞清楚。

下面讲有害因，以前我们也经常遇到；我也说过，以后在因明当中会广说的。今天已经遇到了，不知道大家忘了没有。我在好几年前就说过：以后我们学习因明的时候，会有广说的。所谓有害因就是有害的推理，意思就是说，对方认为，你们这样承认，会有一些违害的因，或者有教理违害，或者有客观的原因来妨害。对方提出这样的一种推理叫做有害因，但是这种观点我们可以遮破。

丑二（有害因）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

寅一、宣说对方观点：

谓如乌鸦会有白，有实法常不相违。

对方，尤其是大自在派为主的一些外道，他们认为：世间上我们看见的大多数乌鸦，全部是黑色的；但是，也有一些特殊的情况，在某些地方，也有一些白色的乌鸦，极少数的白色乌鸦有时候也可以发现。同样的道理，世间当中的所有实法，像柱子、瓶子，以及我们所见所闻的大多数的法，的的确确都是无常的，这个我们也是承认的；但是，也有一些特殊的情况，就像大自在天，还有上帝等特殊的法，他们的性质和本质是不会改变的，完全是常有的。这一点是不相违的，因为世间当中，人们都分特殊的情况和一般的情况，还有总的情况和个别的情况，可见，特殊和个别的情况也会偶尔发生的。因此，我们的上帝或者大自在天应该是常有的，而且，是常有也不会有什么矛盾。他们是这样认为的。

寅二（破彼观点）分二：一、宣说观察则不合理；二、以因建立。

卯一、宣说观察则不合理：

常者若不起功用，乃无实故实一致，
若能力变失常有，若无变则违能作。

这个推法比较简单。

虽然外道有很多说法，但教理方面，即使是现在的有些学者，有些智者都这样认为：如

果真的在教证、理证方面跟佛教辩论，那他们并没有那么丰富的教证、理证，不像因明乃至整个佛教那样。但是，如果我们不懂他们的观点，破斥起来，也可能会有一定的困难。

这里主要破斥大自在派的观点，他们跟现在有些宗教的说法基本上相同。现在有些宗教认为，上帝创造了整个器情世界。首先上帝创造器世界，然后造有情世界。造有情世界的时候，他的主要目标是造人类。为了人类的生存发展，也造一些人类的食物，就像牛、马、羊等，这些都是为了人类食用，而以上帝的发心力创造的。他们这样的说法，跟大自在派的说法比较相同。但真正用教理来推断，他们的观点并不是特别可靠。

《影尘回忆录》当中有这么一个公案，因为时间关系，我只能简单地给大家讲一下。民国时期的倓虚法师（1875－1963），有一次在北塘到天津的火车上，遇到了一位传教士。这位学者模样的传教士，大概五十来岁，衣服穿得非常整齐。他把面前这位和尚当作开玩笑的话柄，以特别蔑视出家人的眼光看着，并说道：你们佛教当中所讲的劝人行善，这一点固然是好的，我也是赞叹的。但是，你们佛教提出来的轮回、转世等，这些道理是不成立的。只不

过是蒙蔽、迷惑世界的人们而已，根本没有多大的意义。

他说出这样的话以后，倓虚法师就觉得，应该用他自己的宗教来推翻他，这是比较合理的一种方式。倓虚法师对他说：如果你不承认轮回和转世也可以，但是，你也应该想一想，你自己承认是学基督教的。那基督教中不是明明讲了：耶稣原本是天上的一位神，他看世人有罪，就在耶路撒冷降生，转到人间替世人赎罪，后来，受到犹太人的各种逼迫，在十字架上惨死。那这整个过程你承不承认？如果你承认，这就是所谓的轮回。后来，这位传教士说：这可以算是一种轮回，但是，所谓的转世怎么产生呢？因为我们亲眼根本看不到，所以不一定是合理的。倓虚法师就说：转世也没有什么不合理的。你们的耶稣来到这个人间，死掉以后，又转生到天界当中，这是你们宗教也承认的。虽然这一点，我们现在的人看也看不见，听也听不到，但也不得不承认。存在的东西，不一定非要眼睛来看到，比如空中的电，还有耶稣的转世等。所以，轮回和转世虽然看不见，但通过这种论证可以成立。

本来他想把这个穷和尚奚落一番，但没有想到，反被法师说得哑口无言，自己始终说不

出什么反驳的话。最后他告诉法师，他是盐山人，是盐山基督教会的传教士。

其实，我们学因明的人也好，或者学现代世间知识的人，应该要懂得这些道理。其他宗教是怎么说的，世间的非宗教人士是怎么说的，他们的世界观，或者对宏观世界、微观世界的观点怎么样。如果我们一点都不知道，恐怕就非常困难。倓虚法师的推理方法很好，他以对方承认的道理作为论证的因来驳斥对方。如果我们完全按照佛教的观点，举一个佛教的例子，或说一个释迦牟尼佛所讲的前世后世存在的理论，那对方不一定承认，因为他本来不想承认。但是，我们懂得了别人的宗教，以这种方式来进行论证，最后他也没办法，轮回也好，转世也好，前世后世也好，都不得不承认。因此，为了遮止别人的观点，为了摄受众生，我们应该学一些其他知识，这是很有必要的。

颂词是这样推的，我们问对方：你们的大自在等常法起不起功用？如果你说不起功用，实际上大自在就是无实法。只不过你们叫做大自在天，我们叫做无实法。实际上，这只不过是名称上的辩论而已。所以，我们的观点是一致的，没有必要再进行辩论。如果你说能起功用，大自在天能制造万物，能起一些作用，那

他的本体是变化而起作用呢？还是没有变化而起作用？如果有变化，但常法不可能有变化的，那明明已经失坏了你们自己承认的常法观点，这是不合理的。如果你说没有变化，那他怎么能制造器情世界呢？这是非常相违的事情，不可能的。如果他在一点都没有改变的情况下制造器情世界，那只有，要么整个器情世界同时造——未来过去现在的法，在同一个时间当中出现；要么永远也不能造。就像《入行论·智慧品》里面的观察一样。但这与世间当中的任何一个现量法都会相违的，不可能的事情。这样的常法，以我们佛教的观点很容易遮破。

现在世界上的有些宗教，虽然也承认上帝，但没有听说承认为常法。如果是常法，我们可以通过这种推理方法进行辩驳，并能马上推翻，这是一点困难都没有的。如果不承认上帝为常法，而认为他是一种实有的东西，那对于他存在的合理性，我们也可以辩驳。因此，我们在学习因明的过程中，大家也应该懂得一些外道的基本观点，然后又要会使用我们自己的因明推理。如果有了这两个原则，一方面会对自宗生起信心；另一方面，我们摄受他宗、制服敌宗，就没有任何困难。

第三十六课

《量理宝藏论》当中，现在讲同性相属能成立之量。前面我们学习了无观待因，现在讲能害因，能害因也叫做有害因。前面也说了，对方认为，所有万法当中个别法应该是常有的。因明派对他们进行破析，如果你们承认有个别的法常有不变，那就有正量的违害。为了说明对方观点不合理，就以于理有妨害的方式加以破斥。通过这样的论式，通过这样的正理来进行遮破，就叫做有害因。

昨天也讲了，有害因分两个科判，说对方的观点和破对方的观点。说对方的观点已经讲完了，破对方的观点分两个方面，今天讲以推理来进行建立，也就是说，我们所宣讲的有害因完全成立。怎么成立呢？分两个方面，一个是运用推理，然后认识推理的论式。

卯二（以因建立）分二：一、运用因；二、认识论式之义。

辰一、运用因：

何法非作彼无实，如虚空常亦无作。

意思就是说，在世间的万事万物当中的任何一个法，只要它不能起作用，那决定是无实法，就像虚空一样，你们外道所承认的常有的

自在天等，也是不能起功用的，所以也是无实法。或者我们以平时运用的推理来表示，外道所承认的常有的大自在天，决定是无实法，无有功用之故，如同虚空。

这个论式很重要，大家一定要记住。以后如果有人问：什么是有害因？那我们一定要会运用这个论式。在运用的过程中，有害因的这种论式，有害因的这种推理，大家一定要清楚。从我们的这个角度来讲，在外道承认的常有的大自在等法面前，这种推理就可以运用。

从表面上看，这种推理比较简单。大自在天是无实法，因为它没有功用，就像虚空一样。我们如果用三轮的方式来进行分析，第一个叫有法，中间的叫立宗，远离功用叫因（原因），虚空作为比喻。我们今天所讲的内容，主要围绕这个推理来宣讲，因为这个推理必须要通过三相来成立。如果三相齐全，那么有害因是成立的，应该说是“成功”的。

原来我有位化学老师，他自己拿一个瓶子做一个实验，当时我们下面也搞不懂，他自己做，吹一点气……“好！同学们，现在实验已经成功了！我们下课！”我们也不知道是成功还是没有成功，他光是拿一个瓶子，然后吹一吹，他自己说来说去，我们也不知道到底成功没有。

那天我去炉霍藏文中学，当看到有些实验器材的时候，我就想起了这件事情，我给他们说，他们都在笑。

如果三相齐全，那么我们的有害因已经成功了，已经“成功”了。如果三相不齐全，那有害因没有成功、没有成立。

所以，我们要分析一下，它的有法是什么、立宗是什么、因是什么？观察因也就是观察因与宗法之间遍不遍的问题。

辰二（认识论式之义）分三：一、论式之义；二、所立；三、因。

巳一、论式之义：

论式之义指的是它的所诤法或者有法。

有法常有之遣余。

刚才的论式当中，有法是什么呢？就是常有的大自在天，这个作为有法。可以这样说：对方所承认的大自在天，仅仅是我们辩论者的脑海里面浮现出来的一个常法概念，实际上是一种遣余。把这个遣余当作真实的自相，就是这里的有法。有法是一种遣余，常有的遣余。为什么是常有的遣余呢？因为真正自相的常法根本不可能存在，但在我们的脑海当中，它可以显现出来。别人说“常有的大自在”的时候，它在我们辩论者的脑海当中可以显现。这个常

有的东西，就是我们今天这里的诤论焦点，作为被诤论的事物，叫做所诤事。

在这里大家也应该清楚，在《因类学》当中讲了六种不成。其中说，石女的儿子作为有法，推理不成。原因是什么呢？以前我们学《中观庄严论释》的时候也讲过，如果这个论式是一个建立的论式，那所诤事不能用不存在的法。如果这个论式是一个遮破的论式，那所诤事或者有法安立为常法或者不存在的东西也是合理的。比如我们说，石女的儿子，它是无常的，因为不存在之故。这个论式，首先第一个有法不成立，有不成的过失。如果我们以后学《因类学》，其中就会讲到这种情况。那这里，有法为什么成立呢？因为整个论式实际上是一个遮破性的论式。常有的大自在不是有实法，因为远离功用之故。它不是有实法，实际上不能起作用，肯定是一个否定性的论式。我们这里，为什么第一轮的论式没有不成的过失呢？其原因就在这里。如果从肯定方面来讲，所诤事千万不能用无实法；如果是一个否定形式的论式，那前面第一个是无实法，也是合理的。

大家在这里应该知道：虽然外道所承认的常有的大自在天或者神我等都不存在，但我们为了否定它，把它当作所诤事也是可以的。《中

观庄严论》说：自他所承认的一切万法无有自性，远离一体多体之故。这个论式我们以前也做过分析，自他所承认的一切万法当中，外道所承认的常我等也包括在里面。那为什么这是一个成立的论式呢？因为，我们把不存在的东西作为所诤事，其目的是要否定它，所以不会有过失。也就是说，这里的所诤事或者有法——常有的大自在是成立的。当然自相是不成立的，但在遣余面前我们可以假立、可以增益。这是第一个。

然后第二个，也就是所立。大家都知道，这里的所立是无实法。

巳二、所立：

遮有实即所立法。

遮有实，就是遮破有实法。遮破有实法以后的无遮空性，实际上是这里的立宗。

第一个有法是常有的大自在，第二个立宗是无实法。无实法实际上是遮破了有实法，遮破有实法的无实法的本体作为这里的所立法。当然，在这方面没有什么辩论。有时候这个所立，也可以是建立性的有实法，比如柱子是存在的，我看见之故；但这里是遮破性的东西，它是不存在的无实法。

下面是最后的因。

巳三（因）分二：一、宗法；二、建立周遍。

午一（宗法）分二：一、破他宗；二、立自宗。

未一（破他宗）分二：一、破以现量成立；二、破以唯一自证成立。

申一、破以现量成立：

谓宗法以现量成。

这是因明前派鄂译师等论师的观点。

这一句和下一句可能稍微难懂一点。因为，如果你对因明的推理没有搞明白，那可能就不容易弄懂。我刚开始学的时候，好像这里面的道理有点分不清楚，有这种感觉。但学通了以后，因明就是这样的，应该说没有什么不懂的了。

他们这样认为：宗法以现量成立。为什么呢？因为他们认为能起作用的实有法（无常法）是这里的所破。因为我们刚才说，大自在天是无实法，它远离功用之故。远离功用的违品就是起作用，这是我们的所破。起作用的有实法和破法——常有不变的东西，这两者首先在我们心里面显现出来，然后通过我们的自证现量了知。能起作用的所破和不能动摇、不可变的常法，这两者完全是相违的；而相违的道理，在我们的自证现量面前先成立。通过自己的自

证领受以后，然后才在外境的论式上面进行推断：哦！任何一个法如果是无实法，那它肯定是远离一切功用的。也就是说，远离一切功用的因，在常法无实有方面成立。这样以后，就成立宗法通过自证现量来了知。

当然，这种自证现量是通过间接的方式来了知的。因此鄂译师他们认为，这是一种自证现量，这在《自释》里面也说得比较清楚，但这里的自证现量跟下面有点差别。这里是通过自证间接成立的，所以叫做现量而成立；而下面是唯一的自证成立，稍微有一点差别。

这个宗法为什么成立呢？对方这样认为：所破的无常有实法和破法——常法大自在，也就是常法和起功用，这两者是完全相违的。这种相违先在我们自己的自证面前成立，然后再在外境上进行假立，这就是所谓宗法成立。

但是，萨迦班智达对这种观点不承认。他说：

缘取所破无需生。

萨迦班智达说，这种观点绝对不合理。为什么不合理呢？因为我们在进行破斥的过程中，根本不需要先了解破法的违品——所破法。所破法不一定要先通过自证来了解，然后再进行运用论式。为什么呢？因为，首先要了解所

破法，实际上是多余的事情。比如说“我们前面石女的儿子不存在”，要建立石女的儿子不存在，或者说要建立这样的论式，并不需要它的所破法首先在心识面前成立——石女的儿子成立，然后再进行遮破，这是多余的事，没有任何必要；其实，只要在自相续当中产生了“石女的儿子不存在”的正量，就已经足够了。所以说，因明前派首先缘所破的说法不合理。因此，只要能产生遮破的正量就可以了。我们刚才说的，常法是无实有的，因为远离起功用之故，只要常法远离起功用就已经可以了；而所破能起功用的有实法的本体是什么样？能破的违品是什么样？这两个不一定先在自证面前成立以后再进行运用。

这个问题，希望大家再仔细看一下，因明前派到底是怎么说的？他们认为：互违的这两者，必须先在自证面前成立，成立以后再进行运用。而萨迦班智达觉得：没有必要，这纯属多此一举的事，自相续当中什么时候产生了真实的量，对方的观点就可以遮破。所以，应以这种方式来立宗。也只有这样，宗法才可以成立。

申二、破以唯一自证成立：

这是因明前派当中，章那巴等论师的观点。

有谓唯一分别受。

他们的观点是这样的：恒常不变而不起功用的宗法，实际上是通过自己的分别来领受的。也就是说，以我们的自证可以了知。

我们有些人也可能这样想，为什么宗法成立呢？宗法成立是很容易的，不用其他的比量推理，以我们的自证应该可以成立。怎么以自证来成立呢？因为常法绝对不可能起功用，起功用绝对不可能是常法。这一点在我们心识面前可以成立，因为我们每一个人都有自证分嘛。我想一想心里马上就会知道，心里知道的话，那自证现量肯定是成立的。所以他们认为，所谓宗法成立，应该是唯一的分别自证来成立。但这种说法是不合理的。

邪分别皆不容有。

如果常法和不起功用两个，完全是用自证来成立，那就很容易了。世间上所有的外道，他们也不会产生"这既是常有，也是万法的作者"，这样的邪分别念在他们的相续当中永远也不会产生。为什么呢？因为他们已经具足自证。每个外道的祖师、论师，他们肯定有心。既然有心，你们说不符合实际道理的问题，在人人的自证面前可以成立，那他们的相续当中永远也不会生起邪见了。我们世间当中也是，业因果、轮回不存在的邪知邪念，也不应该生起来。

因为它们在正量面前完全是相违的，这一点在人们的自证面前可以浮现之故。所以，这种说法完全是不合理的。

因此，我们在这里观察的时候，大家应该知道：如果是因明前派所说那样，宗法依靠自证来成立，那就有一定的困难；应该是我们自宗在下面所承认的那样，通过比量来成立，那就没有任何错误。可能有个别道友，以前对自比量没有学懂，那今天这个推理就稍微有点困难。但去年我们《中观庄严论释》，这个论式已经学得差不多了，因此大的问题应该没有。

这是破他宗，两位论师为代表的他宗观点已经遮破了。

未二、立自宗：

是故刹那而空无，破起功用之因成。

我们自宗应该如何承认呢？在认为大自在天常有的宗派面前，我们可以这样说：大自在天作为有法，它不可能有功用，因为非刹那性故。这里"是故刹那而空无"，就是没有刹那，也就是非刹那；非刹那的缘故，可以破起功用，"破起功用之因成。"也就是说，你们的大自在天不能起作用。为什么呢？它是非刹那，也就是说常有之故，如同虚空。我们这种推理完全是成立的，这是一种比量。以这种比量可以成

立，只要是刹那性，肯定不是常有；只要是刹那性，就应该是起作用的。但是，按照你们自己的观点，因为你们承认大自在天是常有的，所以不可能起作用。不能起作用的原因，它不是刹那性。如果你们承认他不起作用，那你们不是说，大自在天虽然是常有的，但它可以制造万物，可以做器情世界一切的一切。很明显，这样的起功用是不可能的现象。因此，在你们的常法当中，不可能容有起功用，不应该有起功用的现象。

对方这样回答：

谓自性常诸分位，变化故可起作用。

这是对方的回辨。我们进行遮破的时候，他们有点不服。对方说：尽管大自在天的本体是常有的，但是它的分位、阶段是有变化的，所以说，起作用与常有是不会相违的。他们认为，本身大自在天是常有的东西，但在显现上或从它的阶段性来讲，它能制造万物，这种现象应该是有的。

但这种说法不合理。怎么不合理呢？下面进行遮破：

二者若一二法违，若为异体违能作。

这种说法是不合理的。你们刚才不是说，大自在天的自性是常有的，它的阶段是无常的，

阶段和它的自性是两种法。我们就问：这两种法到底是一体还是他体？如果你们说是一体，大自在天的自性与它的阶段无二无别，那无二无别的一体当中，不可能有常法的一面和无常的一面。起作用和不起作用的两种现象，绝对不可能有。因为这完全是相违的，不可能容有。

如果你们认为：大自在天的自性和它的阶段，这两者不是无二无别的一体，应该是他体。如果是他体，那也不合理。为什么呢？如果是他体，大自在天它自己的本体是常有的，它永远不起作用，那起作用的东西并不是大自在天，因为它们两个他体之故。比如说我制造瓶子，那与天空没有任何关系；天空常有，人造瓶子，它们之间毫无关系。这样以后，你们不能认为大自在制造万物，大自在制造万物的观点是不合理的。如果制造万物的是大自在的本体，那必须承认大自在是无常的。如果是常有，那它永远也不能造。而且，如果一个造了，另一个也不应该有关系。它们两个既然是他体，那到底哪一个是大自在天？如果说无常的那个是大自在天，那么常有的这个就不是大自在天；如果常有的这个是大自在天，那么无常的这一面就不是大自在天。因此，你们这种说法完全是不合理的。

当然，我们以前也学过全知麦彭仁波切的有些教言，现在也如此承许：众生的如来藏是常有的，而众生每个阶段的显现是无常的。那这样，会不会有上面的过失呢？绝对不会有。因为外道，在他们的教典当中，根本不会有显相和实相、胜义和世俗、空性和显现这样甚深的秘诀，绝对没有；释迦牟尼佛的二转法轮和三转法轮的教义，也没有。全知麦彭仁波切在众多论典当中说：我们佛教也说"自性是常有的，但显现是无常的"，那这与外道所许的常法有没有什么差别呢？当然有很大的差别。我们佛教所承认的自性常有，绝对不会是实有的东西，完全是一种空性。依胜义量进行观察的时候，它的本体并不是外道所承认那样——实有的东西。这是两者最关键的差别。在《入中论自释》当中，也依靠佛陀的《楞伽经》等有关教典来进行观察，外道承认的常法和我们佛教所承认的，这两者是有差别的。因为，按照《中般若经》所讲的教义，如来藏也好，如来的本性也好，详细观察的时候，它们的本体全部是如幻如梦的。而且，我们所谓的常有，它是超越分别念的一种常法。这一点，在觉囊派的《山法》当中也有广说，在全知麦彭仁波切的《如来藏大纲狮吼论》等有关论典当中，也已经宣讲过。

以前，这方面的论典也学过很多，但是我害怕我们这里的有些道友，以前学过的关键问题，我也一而再、再而三地说过好几遍，但后来还是经常提出来。真正具有法相的上师，按照因明、中观里面的教言，所宣讲的最关键问题，自己随便就滑过去了。按理来讲，在学习的时候，比如今天遇到这个关键问题，自己应该进行再次地思维，把它抄下来、记下来，这很有必要。可是，你就全部擦肩而过，如果这样，那永远都成了一个问题，这样是不合理的。因此，我们每一个问题，在探讨的过程中如果得出一个结论，当然我们凡夫人毕竟是有忘性的，但还是应该把关键的问题记在心间。永远都站在外道的观点问问题，永远都"弘扬"外道的邪说，这没有必要。当然，有时候产生怀疑也是正常的；但是，我们以前已经遇到过的，已经说明过的，而且也再三解释过，那这些问题应该记在心里，以后在任何一个场合当中尽量运用。我想，这一点有一定的必要。

谓虽无有刹那灭，然有粗大之改变。

对方这样说：虽然常法没有刹那性的无常，但有粗大的改变。比如说：我们人从一岁到五十岁之间，没有什么大的改变，刹那性的改变是没有的，很多年前见的就是这个人；但最后

毁灭的时候有粗大的改变。因此他们认为，细微的无常没有，只不过存在一种粗大的改变和粗大的变迁。

昨天，有些道友也说：瓶子刹那刹那的毁灭，心里面一直现不出来，觉得就是依靠铁锤把瓶子摧毁，最后才灭尽的，认为这是非常合理的。当然，我们世间的很多人也有这样的想法。他们认为：任何一个相续的东西，它的相续没有间断之前，在眼睛和分别念面前没有消失之前，这个法是存在的。在此之前，这不是刹那性的东西，应该是常有的；只有到了最后毁灭的时候才灭完。

但这种说法，实际上也是不合理的。

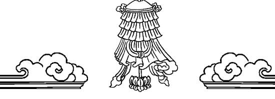
起始刹那若不灭，粗大改变焉容有？

这里是说：如果一开始不是刹那性，那么后来的粗大变化也绝对不可能存在。为什么呢？因为，第一刹那的事物本质如果没有改变，那实际上，最后也不会有改变。比如说某个人活到五十九岁，如果你认为，从第一岁到五十九岁之间，这个人的相续没有什么改变，只不过到五十九岁最后一刹那有改变，那就不合理。以我们昨天的推理可以进行观察：如果第一岁到五十九岁没有改变，是一体；那五十九岁的这个人，就还可以再活五十九岁。为什么呢？

因为这个人的第一岁跟五十九岁没有他体之故。一岁的他，决定可以活五十九岁，这是决定的；所以，这个人五十九岁的时候，还会活五十九岁，有这个过失。以这样的方式来进行观察也可以。

或者说，如果我们认为大的改变是有的，比如人一年一年的衰老。但是，如果一个月或一天的衰败不存在，那这种说法也是不合理的。如果一天一天没有衰老，那么，过了三十天这个人也不会老，也就是说，过了一个月也不会老。如果过了一个月不会老，那过了十二个月也不会老。十二个月实际上是一年，那这样，怎么会有一年一年的衰老呢？因为，细微的时间没有改变，也就不会有粗大的改变。当然，这些也并不是特别细微的理证。

但世间人，因为事物有一种相续存在，所以他们就始终觉得，有大的改变的时候，才算是一种无常，“啊！无常来了。” 他们根本不知道，每时每刻，我们人的心也好，外境也好，所作所为全部都在不断地运动，不断地趋向灭尽。对于这一点，他们丝毫也未意识到。这就是众生的愚笨，众生的一种愚昧无知。所以，我们应该了解，一切万法绝对是无常的，并不像外道所承认那样，个别法的常有是成立的，



这是绝对不可能的事情。我们应该从内心深处，了解一切万法无常的道理。

这以上是建立宗法，建立宗法是从破他宗和建立自宗两方面来进行宣说的。下面是建立周遍。

午二、建立周遍：

意思就是说，外道所承认的大自在天作为有法，它是无实法，因为远离一切功用，犹如虚空。大家应该知道，远离一切功用，那肯定是无实法，这是同品遍；如果是有实法，它就会起作用，这是违品遍，所以周遍成立。

遮破能起功用者，周遍成立无实法。

大家应该清楚，能起作用是有实法的法相，不能起作用且是假立，这是无实法的法相。凡是能起作用的法就叫做有实法，而遮破了起作用，那绝对就不是无常法（或有实法），这两者有一种同等性的关系。如果不能起作用，那绝对是无实法；如果是无实法，那就绝对不能起作用，这两者绝对是周遍的。就像柱子是无常，所作之故，如果是所作，就是无常；如果是无常，就是所作，这两者是决定性的。并不是说，所作性当中有些是无常的，有些不是无常的。如果这样，就叫做不遍。

我们刚才说的，大自在天是无实的，因为

远离起功用。如果无实法当中，有些起功用，有些不起功用，那就叫做不遍，这个推理就没有成功。但是，我们通过观察就完全知道：凡是起作用的东西，就是有实法；而不能起作用的就是无实法，无实法不能起作用。所以，我们就可以在外道面前说，你们所承认的常法，肯定是无实法，它是绝对没有的，因为它远离起作用之故。这样的话，对方说不遍也不行，不成也不行，不定也不行，当然相违也就更没有什么可说的了。这样以后，我们对他们进行的推断或者推理，就是完全正确的。

因此，我们与别人进行辩论的时候，应该运用这样三相齐全的推理。如果你对别人没有用三相齐全的推理，那别人就可以马上给你反驳说不遍，并讲出不遍的真实理由，你就根本没有办法回答。那这是一种错误的论式，不叫真正的推理。

我们这里的推理，应该说是周遍的。凡是遮破起作用，那肯定是无实法，就像虚空一样。虚空不能起作用，因此它可以安立在无实法的范围当中，这也是成立的。

这以上，刚才的推理如何运用的道理已经讲完了。下面宣说这两个推理（不观待因和有害因）的必要。







丑三、彼二因之必要

言有害因之前行，无观待因非密意。

有些论师这样认为：通过有害因能观察一切万法无常，要知道一切万法无常，应该以有害因在外道面前进行运用，这样就能抉择万法无常。但在有害因的前面，或者说它的前提，应该有一个不观待因来证实，一切万法的无常是不观待而灭的。

但这种说法，实际上并不是法称论师的究竟密意。法称论师的究竟密意你们并没有懂，他的密意并不是这样的。为什么呢？因为，这两种因完全是为了遮破两种邪分别念而已，并不是一个是正行，一个是前行，这样没有任何必要。

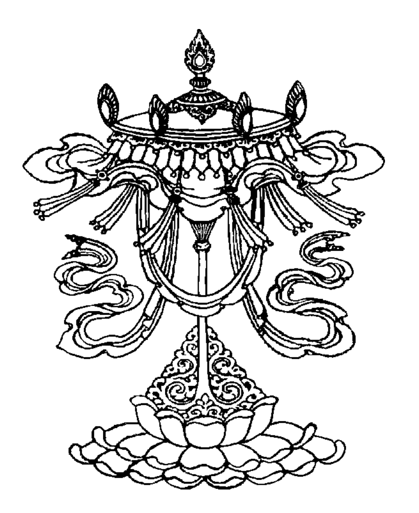
持有这两种观点的对方，完全是两种不同的邪见者。不观待因所破的邪见者，他们认为：一切万法不一定都是无常的，即使无常，暂时在一个阶段当中，也不会是无常的，只是到了最后的时候，依靠其他的毁灭因才会灭掉。有害因所破的邪见者，他们认为：一切万法中大多数都是无常的，但里面也有特殊情况，就像白色乌鸦一样，有极个别的情况。外道所承认的常我、神我、大自在天等，就是这种极个别常法的代表。在这两种持邪见者面前，法称论

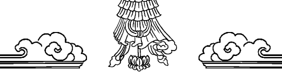


师分别运用了无观待因和有害因。因此并不是说，首先要把不观待因学好，然后再在这个基础上以有害因进行了解，这种说法肯定不是法称论师的密意。

是故对治二邪念，方宜说此二种因。

如我刚才所讲的一样，有两种邪见：一切万法本来是无常的，但它们的无常，是遇到毁灭因后才灭亡的；以及，一切万法中有个别的法即使遇到它的灭因也不会摧毁。为了对治这两种邪见，法称论师在有关因明论典当中宣说了不观待因和有害因。但有些人在解释法称论师的密意的过程中，并没有了解最深奥的那一层。因此，我们要认认真真学习有关因明论典，一定要通达法称论师等因明大德的究竟密意。





第三十七课

因明第六品当中讲相属，前面已经讲了同性相属，现在讲彼生相属。同性相属和彼生相属在外境当中不存在的道理，前面已经再三地宣说过。现在讲这两个相属在心识面前应该存在，主要宣说这个问题。同性相属在心识面前如何存在的道理，前面已经叙述过了。今天给大家介绍的，是彼生相属怎样建立，讲这个道理。

壬二（能立彼生相属）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

癸一、破他宗：

谓以五层定因果。太过分故此非理。

“谓以五层定因果”，这是对方的观点。然后，我们给予驳斥：“太过分故此非理。”

首先我们一定要搞清楚，前面也讲了，因和果之间的关系是依靠心来安立的，并不是在外境当中，自性的物质上存在这么一个依靠因而产生果的联系。这种相属或者是这样的系属不存在，这个问题是最关键的问题。那相属是不是完全依靠心来安立，而在外境当中根本不存在呢？也不能这么说。前面不是已经讲了嘛，在遣余面前，不管是同性相属还是彼生相属都

要安立，但这种安立也并不是无缘无故的。不管是这两个相属中的哪一个，都必须是符合实际的一种道理，这一点非常关键。

我们现在讲第二个相属的时候，大家一定要搞清楚因和果。因和果呢，没有因不可能产生果。但是，因和果之间有没有关系，有没有联系呢？我们要分析，分析的过程当中，依靠心识来讲，它们之间应该有一种关系：因不存在，果不会出现，因和果是一种无则不生的关系，这就是相属。但是，这样的相属，是不是在外境当中真实存在呢？到了外境的时候，我们必须要承认，这种相属是不存在的。有些人问，外境当中不存在的话，是不是这完全是一种假立呢？就像我们前面所讲的那样，从相属的自相来讲，它是一种假立。但是，芽和种子之间的关系，跟石女儿和瓶子之间的关系，完全是不同的，因为芽和种子之间有一种缘起。

什么叫做缘起呢？有了这样的因以后，可以产生它的果，这是一种缘起。也就是说，火的热性、水的潮湿等，这在世间万物当中是不可扭转的一种规律；同样的道理，依靠这个因来产生它的果是一种缘起，应该这样来理解。但是这种缘起，我们如果详细观察的时候，还是得不到一个真实的结论。这是为什么呢？因

为佛陀在有关经典当中讲，一切万法在真实义当中全部是假的。这种真实义我们前面也讲过，并不是用中观里面所讲的金刚屑因或者有无生因来进行推测的时候得不到，而是依靠名言量来观察的时候，在名言面前因和果也是得不到的。

怎么得不到呢？可能有些人这样想，明明从火里面产生烟，这一点是我亲眼看见的，既然亲眼看见，那怎么会说因和果之间的关系不存在呢？实际上，这只不过是我们的分别念而已，亲眼看见是不可能的事情，我现在的眼识亲眼看见火当中产生烟，这是不可能的。为什么不可能呢？因为火是因、烟是果。我们看的时候好像觉得，在同一个时间当中从火里面冒出烟，每个人都有这样的概念或者想法。但这种想法只有在未经详细观察的情况下，从随顺世间名言的角度来讲可以这样承许：噢！我看见火当中冒出烟了，种子当中正在生出苗芽等等。我们可以这样说，但这是一个粗大的概念，真正观察的时候，现量见到因生果是不可能的事情。为什么呢？当眼识现量见到果的时候，它的因——火肯定没有看见；如果看见，那就有因果同时的过失。当看见火的那个刹那，烟根本不可能出现；如果出现，也同样有因果同

时的过失。所以，在进行分析的过程中，通过眼识现量同时见到因和果，这是根本不可能容有的。

如果没有，那么我看见果——烟的时候，它的因没有；我看见因的时候，它的果也没有，所以因和果的这种相续实际上有一种错乱的成分在里面。因为世间的平凡人，他的眼识受着一定的迷乱影响，首先好像已经见到了因果，然后用分别念来加以判断：噢！我刚才亲自看见了，就是这个火里面冒出烟的。这个时候心里面就觉得，因果是在同一个时间，在我的眼识当中浮现过。但实际上，就像刚才所讲的一样，这是绝对不可能的事情。诸如此类的有很多，所以我们的眼识应该说是不可靠的。但是，从世间的名言角度来讲，应该烟的因就是火，这一点叫做真因，因为烟是依靠火而产生的。

因此，我们从某一个角度来讲，它是不成立的。不成立的原因是，的的确确在实际当中，它们之间没有一个好像绳索一样的东西连在一起，这样的关系是没有的。但是我们的想法里面，说烟和火之间没有什么关系，好像有点想不通、想不开，有这种感觉。为什么呢？我们始终都认为：啊！火和烟不仅仅是依靠分别念来假立，在真实的外境当中也有一种不可分割

的关系，这是很多人的想法。尤其是刚开始学习因明的时候，会这样认为：火当中产生烟，必定是在外境当中，我们分别念根本没有假立，实际上它们两个之间，也应该有能生所生的关系。但是这种想法，你真正观察的时候，自己对自己就可以回答：因果同时也不行，因为这样根本不能成为因果；因果非同时也不行，一个是有实法的时候，另一个是无实法，这样的两者之间，怎么会有彼生相属的关系呢？无实法当中产生有实法也不行的，有实法当中产生无实法也不行的，这两种情况都不行。如果行，那么世间当中一切的一切都会乱套的。因此，我们在分析的过程当中，自己也应该觉得，这个问题确实需要观察。

那么今天为什么要破除他宗呢？其原因是：因和果在外境的自相上绝对没有关系；如果关系在外境的自相上面有，那么我们以比量来进行推断也就没有必要了。比如，火的热性因为在自相上真正存在，所以我们的身体一接触就能马上感觉到；又因为柱子的红色在本体上存在，所以我们眼睛一看，就真的能现量见到。我们可以单独看见因，也可以单独看见果，因和果分开我们可以见到；可是因和果在同一个时间当中，它们上面有一种自生的联系，我

们就无法现量见到；正因为我们现量见不到，说明在实际上、在事物的本性上，联系是不存在的。这一点，我们前面第三品中根据一些推理已经进行判断过，通过这些推理来进行论证，说明关系在外境当中是不存在的。但是，依靠我们心的分别念，或者在遣余识面前，这种能生所生的关系则是存在的。所以，我们应该知道，依靠什么样的正量来了知能生所生的关系。前面，我们在讲同体关系的时候也说了，依靠什么样的量来了知火和火的热性，或者柱子、柱子的无常、所作这三者是同一个本体，前面专门有一个量来决定或者判断，这里也是同样。

首先讲破他宗，他宗认为：因和果要了解的话，应该通过五个步骤或者五个层次来了解，也就是说，通过五层的决定可以了解因和果之间的关系。比如人们公认的，火就是烟的因，它们之间的因果关系需要通过以下五个层次才能确定：首先在一个清净的地方火和烟都没有看见，我们要知道，这个地方火也没有，烟也没有。这是以可见不可得的量来决定的，这个地方真的有火的话，应该可以看见。当然这应该是比较大的火，如果是非常细微的火，那我们的眼识不一定能见到。所以在因明当中，一定要在这种范围当中，通过可见不可得的量来

进行分析，因果都不可得。首先烟和火都不见，这是一个层次。然后看见火了：在这个地方首先两者都没有，到了第二步的时候看见火。看见火以后，火当中冒出烟。刚才这两者都没有，后来在炉子或者灶里面生火，火看见了，然后从中冒烟，这是第三层、第三个步骤。然后到了第四个步骤，火已经灭了。之后，由于因退失的原因，果也随着它而灭，这是第五个步骤。我们知道：原来两者都不存在，后来有火，再过后有烟，然后火灭，烟也随着而灭，它们之间有一个随存随灭的关系。通过这样的随存随灭的五个层次，可以了解因和果之间的关系。

表面上看来，我们可能会觉得，对方所说的确定因果关系的体系言之有理，有这种感觉。但实际上，萨迦班智达否认对方的观点，破除说：你们这种观点太过分了，不合理。怎么过分呢？萨迦班智达在《量理宝藏论自释》当中讲（其他有关讲义里面也有宣讲），他说：首先两者都不见，其次见到一者，然后见另一者，再后一者不在，最后另一者也不在，这么几个层次就成为因果关系的话，那么日光和鼓声也有这样的随存随灭关系，它们不是也变成因果关系了吗？他当时发出了这样的太过。它们之间怎么有这种关系呢？当太阳还没有升起的时候，

当时鼓声也没有听到，日光也没有见到，这个时候，两者都是没有的。当太阳升起来的时候，阳光开始普照大地，人们见到了阳光，这是第二层。过了一段时间，有些人家开始念经，念经的时候要吹号、敲鼓等，那个时候就听见了鼓声，这是第三层。再过一段时间，太阳已经落山，阳光没有了，好像因退了一样，这是第四层。又过了一段时间，天黑了，念经已经结束了，鼓声也听不到了，这是第五层。那这样，鼓声和阳光实际上也有这样的随存随灭关系，那它们是否也有因果关系呢？所以，你们的观点是不合理的。

如果在一个系统上面安立，其实不需要这样五个层次。我们下面所讲的那样，要么是同品方面的三个层次，要么是逆品方面的三个层次，就已经可以了。如果要决定因果之间的关系，这两种三个层次，每一种都可以决定。如果这个决定不了，那么你们所讲的五层步骤，也实际上解决不了问题。

按照萨迦班智达的观点来说明，对方的观点实在不合理，应该在这里予以驳斥。这是一个比较大的问题，我们一定要了解。

下面建立自宗。自宗有没有这种过失，或者说自宗萨迦班智达怎么安立呢？这分两个方

面：一个是因和果的法相；还有因和果的确定，用正量来确定。

癸二（立自宗）分二：一、法相；二、确定。

子一、法相：

因果即是能所利，因分近取与俱有。

他这里讲了法相和分类。首先讲的是法相，因的法相应该是能利益他法，能利益他法的、能饶益他法的就是因的法相；然后果的法相，也可以说是被他法所利益，也就是说所饶益的这种法叫做果的法相。果的法相和因的法相，应该可以这样说。但是，这种法相也并不是在外境的自相上，真的有能饶益和所饶益的关系。如果有这个关系，我们前面不是也再三地讲了，那因果在自己的事相上，就应该有这种关系。比如我们手里面拿着的东西交给另一个人，如果因果真正是在自相上互相起作用，那因果在事相上就是有关系的。

对此，你们有可能这样想："不起作用是不行的吧？不起作用的话，那么非因当中也可以产生果了。"实际上，所谓起作用只是因缘聚合的时候，它的果自然而然产生。在实际当中，真正有一个作者对这个果起作用，从我们因明的观点来讲，这是不能承认的。刚开始的时候

有些人可能这样想：因对果没有起作用，果不可能产生。其实，在没有经过详细观察的时候：噢！对的，因一定对果起作用。这是可以说的。但是，你如果严格去观察或者详细去判断的时候，那么因不可能对果起作用。为什么呢？就像我们刚才所讲那样，当因是实法，它起作用的本体还没有失去的时候，果就与石女的儿子一模一样，还没有来到这个人间。没有来到人间的话，一个是有实法的东西，一个是无实法的东西，此时不管因有什么样的力量，但因为果还没有来到这个世间，一点都还没有产生，那怎么能对它起作用呢？绝对是不可能的事情。

所以，我们刚开始的时候认为：哎！因如果没有起作用，那果怎么产生啊？或者说，因如果没有起作用，果随随便便可以产生，那么柱子当中也可以产生瓶子，牦牛当中也可以产生大象，等等。很多人可能发一些不适合的太过，但实际上没有这个过失。为什么呢？虽然你们认为，因和果之间真的有一种实相的关系，它们之间真的有一种事实的推动力，但是详细观察的时候，这些都是没有的。

那为什么青稞种子存在，青稞的果就可以产生呢？这就是很奇妙的缘起，缘起就在这里。

我们为什么说，缘起越观察越得不到，最后远离一切戏论，原因就在这里，中观当中就是这样讲的。在因明当中，也就是在我们观现世量当中，也能得出这个结论。我们大慈大悲的佛陀，不要说他所宣讲的中观和大圆满的一些甚深教言，仅仅按照因明来进行解释，也能让我们感到：噢！的的确确是这样的。如果从心法的角度来讲，就与我们昨天举的例子一样，过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得，可以这样说；如果从实法的角度来讲，任何一个外境的法也是过去、现在、未来三个方面皆不可得。这一点就是一切万法的实相，任何世间上的文学家、科学家，他们的知识再丰富、再先进，也没有办法破掉。

因此我们在这个世界上，从暂时的角度来讲，法称论师和陈那论师真的是理自在王，是世间所有理证智慧的顶峰，应该可以这样说。那么，他们究竟智慧的来源、源泉是什么呢？就是自他二利究竟圆满的大慈大悲佛陀的智慧海。因此我想，在这个世间当中，任何一个学者和知识分子，他如果真的去深入潜心研究佛法的一些知识，那么没有一个人会不恭敬的。为什么呢？在真正的理论上面讲出来的时候，就不得不服；如果你不服，你就毁谤了事实法则。

因此我想，我们学习，尤其是学习因明，大家一定要打开自己的思路，从方方面面去观察。有时候，我们的分别念多得不得了，在这种情况下，干脆就让它发起来：佛陀说得不对吧？三宝当中有没有加持啊？到底前世后世存不存在啊？有很多经不起任何考证的邪分别念纷纷涌现。但当我们真的遇到一些比较甚深难测的问题时，自己的分别念也有特别愚钝的感觉，好像再也没有办法进去。因此，学习因明对一些知识分子来讲，应该说是非常非常的重要。如果没有学习因明，我们好像觉得，所谓的佛教只不过是崇拜为主、信心为主，真正去观察的时候，好像没有什么了不起，现在有些知识分子的看法就是这样的。对宗教，他们认为：这是一种教条主义，只不过是他们的一种传统、规矩而已，真正去深入研究，好像没有科学那么先进；而科学呢，你看现在好多不可思议的境界都可以出现，所谓的佛法肯定没有这么深奥的理论，也没有什么深奥的一些修证。

当然，真正出世的智慧，超越我们凡夫分别念的这些境界，如果在我们面前出现，那大家都会非常地敬仰。这一点我们暂时不说，就仅仅是现在因和果之间的关系，我们用自己的智慧来进行分析的时候，应该说对自己的传承



上师，对佛陀也会生起不可退转的信心。我有时候这样想，大恩上师法王如意宝给我们传讲过因明、中观方面的教言，从内心深处非常地感谢。为什么呢？因为，来到这个世界以后，自己有时候觉得非常聪明，有时候觉得比较愚钝，但不管怎么样，自己的相续当中，总是有一些说不完的邪知邪念、杂念分别念。但是，每一次遇到中观和因明的推理，就好像自己在无路可走的时候，或如到了没有门的房子的尽头一样，在自己的智慧再没办法领会的时候，佛陀早就已经更深入地分析过了。这样，我们就不得不佩服佛陀的智慧与教言。

前两天，我们这里有些知识分子的道友，他们对我这样讲：自己学佛以来，尤其是学了因明、中观以后，以前在这个世间当中，读一些高等教育体系的教材的时候，从来没有得到过的万法的诸多真理，好像已经顿然从内心当中开发出来了，有这种感觉。有些人是这样说的。我想，真的会这样的，我们再聪明，在因明的正理面前，很多人可能再没办法发挥。而因明只是佛陀智慧海的一角，甚至可以说是千万分之一的智慧水滴；佛陀真正智慧的汪洋大海无比深广，以我们世间人如同一根吉祥草般的智慧来蘸，那是根本不能彻底精通的。因此，

为什么说圣者才能了达万法真相，其原因就是如此。虽然我们凡夫人，现在还没有到达佛陀甚深究竟的法海当中，可是我们的智慧越来越磨炼，在以后一定会有更深奥，更回味无穷的景象展现在我们面前。因此我想，一些有智慧的人，不要把自己的智慧留在一个层面上，应该再三地观察，翻阅智慧比较尖锐的因明和中观等方面的论著；这样以后，自己的见解就会越来越稳固；到了一定的时候，即使外面有成千上万个邪说、邪宗来对你进行反驳，那你自己的智慧也会如同山王一样，不可动摇。所以我们在末法时代，能够遇到这么殊胜的佛法，应该说是非常的荣幸！

下面，我们讲因和果有能饶益和所饶益的法相。这个法相大家要清楚，一定是在遣余识面前才能成立；千万不能认为，在外面的青稞种子和青稞苗芽之间，有一种真实的互相饶益，这是不可能的。

那有些人可能问：如果在自相当中没有饶益，没有起作用，那青稞的种子为什么会生起青稞？为什么青稞种子不生水果？原因就是刚才所讲的缘起。缘起在世间中是有规律的，就像火的热性一样。比如说我们造恶业，恶业不会产生快乐只会产生痛苦，痛苦就是它的果，



这是一种因果关系。我们遣余识和外境结合起来，这就叫做因果规律。因此，我们布施，就能发财；持戒，就能获得善趣的果位；安忍，就能相貌端严，等等。这些就像青稞的种子当中产生青稞的苗芽一样。但如果你观察苗芽和种子之间，接触还是不接触，起作用还是不起作用，那因果是没办法成立的。因果，在外境当中以现量不可能成立；以比量来推理，外境当中真实的关系也推不出来。如果推得出来，那法称论师和陈那论师也不会这样说。法称论师的《观相属论》和《观相属论释》里面讲，因果在本体上没有自相的关系，对这个问题说得非常清楚；而且《释量论》当中，对此说得也比较清楚。

可是听说，在藏地的有些论师对这种观点加以遮破，有这种说法。但这是不合理的，因为在因明正理当中，除了法称论师以外，谁也没有开显过更深奥的真理，凡是学因明的后学者，没有一个不承认法称论师的观点。如果承认法称论师的观点，那么他的《观相属论》对此说得非常清楚。所以，大家方便的时候，对这个问题应该好好地观察。如果没有观察，我们就会经常处于一种迷迷糊糊的状态，这不是学因明者的正确态度。大家该聪明的时候要聪

明一些，不该聪明的时候也不要想太多。有时候很多世间人，还有些出世间人，不需要聪明的地方，他就一定要把脑筋用得非常不错：一定要注意，到底说的什么？是不是说我的过失啊？看起来是非常的聪明，而且自己也特别的专注。然而一遇到因明的时候：唉！是也可以，不是也可以，什么样都可以。不能这样，非常关键的问题，我们生生世世的大问题，应该依靠这些真理来解决。

刚开始的时候也给你们讲过，在上师如意宝传讲的显宗、密宗法当中，自己印象最深，对摧毁自己很多邪分别念起到极大作用的就是《释量论》。讲《释量论》的时候，我们也是非常的精进。当时上师说：首先我们去五台山，依靠文殊菩萨的加持让大家开智慧，回来以后我给你们讲《释量论》。《释量论》讲完了以后，我相信你们很多人，相续当中的邪分别念就会得以遣除；同时，对无等大师释迦牟尼佛和他的殊胜妙法，也会生起不可退转的信心。

从五台山回到学院以后，当时大概是九月份左右，上师如意宝就开讲《释量论》。在那个冬天当中，我们全学院所有的法师们都非常的精进。就像我们现在这里个别的道友，对因明方面很有信心，把颂词背得特别好，每天所讲

的内容通过各种方式来了达，我觉得这样非常有必要。

上面法相讲完了，然后讲分类。

分类呢，“因分近取与俱有”，果方面没有分，是因方面分的。

按照因明宗的观点，因分为两种：直接饶益果本体的叫做近取因，饶益果之差别法的叫做俱有因。在这里，俱有缘和俱有因实际上是一个意思，这个大家应该清楚。任何一个事物，对产生自己本体方面起作用的因，叫做近取因。什么叫做近取因？就像我们原来学《俱舍论》时候，有一个同类因，它自己前面的相续能产生后面的相续。比如说青稞的种子当中产生青稞的苗芽，我们前面的心识当中产生后面的心识，苹果的种子当中产生苹果等。总而言之，能不断地产生自己同类的物体，这就叫做近取因。

所谓的俱有因，对事物的本体不起作用。比如地、水、火、风，实际上只是对种子生果起一个辅助作用，并不是直接产生果的因。《俱舍论》也讲过。比如我们种水果，水果的种子是近取因，如果水果的种子泡在牛奶当中，或者泡在其他的一些特殊液体当中，那么后来产生的水果就非常甘美、香甜。这些对水果的本体没有起作用，但是对它的形相、味道、特征

等方面，起了一定的作用。在《释量论》第二品中也是这样讲的，心的近取因就是心，它原来相同的因就是心。但心的俱有因，就是其他的一些助缘。由于人前世造的一些业力的差别，今生当中人的心经常感受痛苦，或者是快乐，这与心的俱有因——业力有关系。或者说人的父母非常勇敢的话，儿子也是勇敢，父母对他的心勇敢起了一个俱有缘的作用。或者父母种姓极为高贵，具有慈悲心，具有信心，或者说恶心等等，这样对孩子的心也是起到一定的作用。

所以，从心的本体方面而言，就是依靠近取因而直接、不断地产生它后面的相续。但是，平时依靠外境来产生作用，我们前一段时间已经讲了，心的近取因就是心；而身体是心的俱有缘，它对心的差别起一定的作用。

在《俱舍论》中讲的六因，其中有一个俱缘因，实际上那里面，同时互相观待的法叫做俱缘因或俱有缘，比如说长和短。但经部中，尤其是随理经部对此不承认，认为并不是真实的因和果之间的关系，只不过是互相安立的角度来讲，是因果而已。所以，《俱舍论》中所讲的俱缘因，跟因明中所谓的俱有因有一定的差别。总之，在这里对事物的差别直接起作用的叫做俱有缘，或者俱有因。

子二、确定：

下面讲确定，宣说因和果怎样确定的问题。

彼即随存与随灭，有此二种三层次。

自宗因和果之间的关系，应该这样来确定。当然，多次重复说没有必要，就是在遣余面前而安立。但以遣余决定的时候，一定要合理，符合实际道理才叫做是关系。如果不符合实际道理，就像前面讲同性相属的时候一样，是不合理的。

那萨迦班智达自宗的因果关系，是怎样确定的呢？我们前面遮破了他宗观点，现在要建立自宗。自宗观点是这样的：确定因和果之间的关系，需具备随存的三种条件或随灭的三种条件。如此，一是随存的三个条件，一是随灭的三个条件，总共有六种条件。萨迦班智达的自宗是这样的，六种条件当中，要么依靠随存的步骤了解因果关系，要么依靠随灭的步骤，或者说逆品的关系，确定因果关系。

以随存的三种条件确定因果的方式：首先，我们亲自看到这里没有烟，也没有火，依靠可见不可得的量了知是一个清净的地方，必须首先要了解这样一个地方。然后，我们看见这里有火，不管是在钢炉里面，还是火灶里面，有火是第二个条件。之后，火当中产生烟。有了

这三个层次，一定能确定因果关系。这三个层次再不能多了，也不能少了。所以这三个层次，在我们确定因果关系的时候非常重要。这是一个方面。

第二个方面，通过随灭的步骤确定因和果之间的关系。怎么确定呢？首先，我们看见火当中产生烟，产生烟是通过现量了解的。然后火灭了，这是第二个条件。之后，烟也随之而灭，这是第三个条件。一般来讲，这是后际随灭方面的三种确定，前面是前际随存方面的三种确定。

这两种方式，在确定因果关系方面极为重要。如果不知道这样的关系，谁是谁的因，谁是谁的果，那这方面还是有一定困难的。所以，要对因果真正地了解，比如说芽和种子之间的关系，要么以随存的三种步骤来了解，要么以随灭的三种步骤来了解。这一点必须要知道，如果不知道的话，因和果之间的关系不一定能确定。原因是什么呢？大家一定要知道，首先这个地方因和果两者都没有，这个是很重要的；然后出现因，出现的因一定要现量见到。没有见过的话，就有可能前面出现的是果，或者果不依靠这个因产生。这样，首先火和烟都没有，然后见到火，之后火中冒烟，这说明它们之间



有一种因果关系。

可是有些宗派不了解这一点，尤其是顺世外道根本不了解因果必须要具足这些条件。因此，他们认为我们的心识是依靠身体，或者是依靠父母的不净种子而产生的。如果他们能了解确定因果的条件，首先两者都不存在，然后因存在，最后果从中产生，他们就不会产生这样的过失。可是顺世外道，首先中阴阶段他们不能现见，无法了知身体和心识两者都不存在；然后第二个，有了身体以后，身体当中产生心识，他们也没办法了知。因此对于这个问题，我们一定要了解：因前面没有果，而且果并不是它处而来的这两点。如果这两点没有确定，就不知道是否是事物真正的因。所以顺世外道认为身体当中产生心识，就是由于不知道这种推理。假如顺世外道知道，首先身体和心两者都不存在，就像一个有神通的人，看见中阴的时候，身体也没有，心也没有，这两者都是不存在的；然后身体有了，身体有了以后，现量看见从身体当中出现心识。如果顺世外道有这么一个理由，那我们可以说身和心是因果关系。但他们没有这样，只是觉得身体起一些作用的时候，心也有改变，如果以这个原因推出心从身体当中产生，那这个推理在因明当中来讲是

绝对不成立的。

今天我讲的这个问题，一些唯物论习气重一点的老先生和女士们，应该好好掌握一下。因为你们以前，始终都认为是：心应该是从身体当中产生的吧！但理由呢，什么都没有的。如果你有理由的话，你能不能找到前面这两者都不存在，然后两者依次出现。当然这个出现，以因果的方式出现。

全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中说，有些人提问：随存的三种方式，首先是两者都不存在，然后一者存在，最后另一者才存在，如果这是因果的话，那么在清净的一个地方，首先是牦牛和马都不存在，然后马出现了，最后牦牛也出现了。这样的话，是不是它们之间也成了因果关系？麦彭仁波切回答，这完全是不相同的。首先牦牛和马都不存在，这没有什么可诤论的，然后你看见马，之后牦牛来的话，并不是在别的地方而是从马当中产生的话，就可以说它们之间有因果的关系。但是，首先两者都不存在，然后马存在，但是牦牛怎么来的，这是关键的问题。马出现以后，牦牛从其他地方跑过来，并没有在马中出现，所以它们之间就没有因果关系。因和果之间的关系，比如首先烟和火两者都不存在，然后火存在，最后火当

中产生烟，但是烟并没有存在灶里面、锅炉里面，或者从房子当中产生，就是在火里面产生。当时，确实有这样的一种关系，有了这样一种关系呢，我们自己心里也是觉得：烟和火之间，烟肯定不是在前面，并且烟并不是木头和石头当中产生的，应该这两者之间有因果的关系。

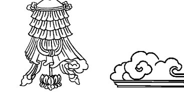
因此一般来讲，不管是哪一个人建立因果关系，首先要有现量的经历。如果没有现量经历，因果关系就是不合理的。因此，有些人看见因和果之间无则不生的关系，从此以后他就可以决定。这种决定，以后在世间的万物当中也会出现的。所以说，因和果之间的关系谁也没办法破除的。

这个推理，可以进一步加深我们对佛教生死观的印象。这是非常关键的一个问题，希望每一个人好好地思维。我也会着重提出这个问题，你如果是站在唯物论，或者是顺世外道的立场上，你现在有没有理由说，是身体中产生心而并不是心当中产生心，这方面有没有齐全的推理。我们以后还会讲，关于心当中怎么产生心的问题。到我们讲《释量论》第二品的时候，会专门讲成立佛陀为量士夫，和心当中产生心的非常有说服力的道理。如果能讲成的话，大家都会知道，无始以来的的确确是，众生的

心是在心当中产生的。而且任何理论也是没办法遮破的。外道所承认的身体当中突然冒出心识的观点，只不过是他们仅了解一方面而立的宗。实际上，这个推理是不全的，应该对这个问题有着更深的认识。

总而言之，随存方式的三种步骤，应该说是先以现量来成立的，然后后面以分别念，分别念和现量结合起来才可以成立，有这三种条件。你看首先两者都没有，然后看见火，之后火中出现烟。这几个层次，一步一步通过三次现量，我们的眼识经过三次，最后我们的遣余识——分别念，把它们结合起来：噢！它们之间是因和果的关系，烟是从火当中产生的，火并不是从烟当中产生的。这样，可以知道所谓的烟不是火以外的东西产生的，不是非因产生的，应该是从火中产生的。如果这样分析，在遣余识面前可以安立它们之间因果的关系。

随灭也是同样的：首先是因中产生果，看见火中出现烟，后来火不见（因灭了）的时候，因灭果就没有了。果没有的原因就是因灭了，果产生的原因就是因存在。所以，从随灭的角度来讲，它们之间的因果也能成立。希望大家把这个推理，与心识是不是在身体当中产生的问题相结合，去深入地思考。

第三十八课

下面，我们继续宣讲《量理宝藏论》第六品——观相属品。前面已经讲了，在真实自相当中所谓的相属不存在，相属应该在遣余识面前安立。现在讲的是第三个科判相属怎么样安立。也就是说自相的相属不存在，遣余的相属存在，遣余的相属里面讲同性相属和彼生相属，彼生相属分破他宗、立自宗和除诤论三个方面，今天讲除诤论。

癸三、除诤论：

我们昨天已经讲了，因和果有随存随灭的关系，随存方面有三个条件，随灭方面也有三个层次，我们可以用随存或者随灭的三层来了解因和果的关系，这样我们就可以获得因果关系的决定。就此，对方提出了这样一个问题：

法相不成之太过，误他于此无妨害。

对方给我们提出了三种太过：一个是法相不成的过失，一个是具有太大（太过分）的过失，还有误于其他的过失。其实，这三个方面对我们不会有妨害。

怎么不会有妨害呢？对方有些论师是这样认为的：你们认为因和果之间一定有随存随灭的关系，这是不合理的。为什么不合理呢？因

为有些因果就不一定有这种关系。比如说有些人着魔了，然后生病。我们一般人就只能看见他正在生病的状况，果应该看得见。可是怎么着魔的，当时以什么样的原因导致他着魔，这种状况我们就一无所知，这是因不可见。如果因不可见，它们之间的因果关系也无法确定，这是法相不成的因不可见的过失。

对方又说，若因果真的需要这样随存随灭的关系，那有人通过念一些咒语净除罪障，我们应该能看见它的果。比如我们念金刚萨埵心咒、念一些灭罪咒等，虽然因可以看见，但是它真正消除罪业的相，我们是看不见的，这是法相不成的果不可见的过失。

正因为因不可见和果不可见，所以你们前面讲的因果的安立方式不合理，对方提出了这样一个问题。

对此我们可以这样回答，这里的因果安立，就像火和烟之间的关系，是以可见的因果作为代表而安立的。烟和火，果可以见，因也可以见，在这样的状况中，我们就需要以随存随灭的关系来安立，而并不是说所有的因果全部必须以这两种层次来决定，并没有这样承认，因此你们所说的过失是没有的。为什么呢？因为你们所举的两种情况是不可见的。



就一般凡夫人来讲，比如前面有些人着魔生病，着魔的因，一般凡夫人的眼识是不可见的；有些人念咒语最后灭除罪业，灭除罪业的果，一般凡夫人也是不可见的。但诸佛菩萨了解这个因果，他们无碍的智慧会现见这一情景，因此不是因果的过失并没有。既然是因果，那么不可现见的过失也没有。因为我们所讲的因果关系，并没有设定所有的因果非要凡夫人能现见，没有这个要求，这是第一层意思。

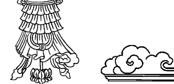
然后第二个所谓的太过，也有些论师是这样认为的：作为因的别法，像檀香、柏树，或者是杨树等都能烧出火，如我们用檀香烧火就会冒出一种烟，但我们并没有把它分开，说这是檀香的烟，只是用烟的总法，或者说总相的这种烟。也就是说因是别法，而果却成了总法。那在这种情况下，它们之间不可能存在这种随存随灭的关系。如果真的有因果之间的关系，那么就有别法檀香火产生总相烟的过失。所以，这两个之间的关系也是不能决定的，如果你说能决定，就太过分了。为什么呢？因为总体的烟，它可以涉及到的，不但是檀香，还有松树、沉香等，很多树的烟也可以包括在里面，这样一来，因和果之间的关系就已经混乱了，对方提出了这样一个问题。

我们进行回答：这种过失我们是没有的。为什么呢？因为这里的因果关系，比如说檀香的火跟檀香的烟，这两个应该有因果的关系，这是无则不生的关系；而檀香的火当中产生总体的烟，实际上并不适合因果关系。为什么呢？因为所谓的总体，我们前面在第三品当中，已经分析得非常清楚：所谓的总法，不管是外道所承认的总法，还是因明前派所承认的总法，都是不实在的，是无实有的东西。既然总法是无实有的东西，那么无实有的东西跟檀香火两个产生因果关系，也是不可能的事情。因此你们对方所发出来的第二个太过，对我们来讲，也是没有任何妨害的。

第三种太过，他们认为：如果你们所有的烟，它的近取因绝对是火，那这也是不一定的。有些的确是以木柴烧火，火当中冒出了烟；但是也有一些特殊的情况，就像一些山谷里面的蚁穴当中，有时候也会冒出烟。那这样，可知烟的直接因（近取因）不一定是火。所以，以有烟的原因推出火，这也是非常不合理的，对方提出了第三个太过。

对第三个太过的回答，颂词当中比较明显。前面的两个太过，在《量理宝藏论自释》和其他的有关讲义中，已经比较明确地回答过，而





颂词并没有非常明确地回答。

对第三个问题，颂词中是这样回答的：

凡由非因所产生，彼者即非彼之果。

形象相同而误解，假立彼之名称已。

他这里说，虽然你们刚才已经提出了，蚁穴当中冒出烟，以这个道理来说，前面的因果是不一定的、不合理的，但实际上，这不算是真实的烟和火之间的关系。为什么呢？凡是非因当中所产生的"彼者"并不是它的果。也就是说烟真正的因就是火，而烟的因并不是蚁穴，蚁穴当中冒出来的灰色东西，实际上我们不能把它称之为烟。在春天或夏天的时候，山谷里面的蚁穴也会冒出一些灰色的东西，但是这个并不是真实的烟，有可能是雾。对此，我们在学一些常识的过程当中也会明白的。所以，只有从火当中产生的才算是真实的烟。虽然从颜色、形象等方面可能比较相同，但是这不一定称之为烟。他这里形象是相同的，烟也是灰色的，也是可以冒出来的；而蚁穴当中所出现的这种气，实际上也是灰色的，也可以冒出来。因此，只不过形象和颜色相同才把它误认为是烟而已。

我们看见的阳焰，虽然它的颜色跟水一样，但是我们不能把它当作真实的水。在世间当中，

也有一些非常相同的东西，比如说非常端庄的美女，我们不能把她当作真正的天女；彩虹，我们不能看作是真正的绸缎等等。世间当中形象相同的东西是非常多的，但你不能因为有些相似，就把它们认为是一样东西。因此，你们刚才说的蚁穴中所出现的这种灰色东西，我们在这里不能承认为是烟，因为它并没有从火当中产生的缘故，应该可以这样来理解。

对此，对方这样说：如果非因当中产生的不是果，而火的因本来又是木柴，那么石头或者铁块等通过摩擦而产生的火，就不应该成为火了。

对方又从另一角度给我们提出问题。如果非因当中产生的就不是它真正的果，那古人生火的时候，经常拿一些白色的石头跟火石进行摩擦，在摩擦的过程中可以出现火，那是否从石头、铁块摩擦产生的就不应该是火了呢？因为火的因是木头，肯定不是铁块等，这是非因当中产生的缘故。

下面萨迦班智达这样回答：

石及柴等非火因，火因本为火微尘，

微尘合而为一因，方是石柴等如根。

石头、木柴以及前面所讲到的火铁、火绒等等，这些并不是火的真正近取因；火的真正

近取因实际上是火自己的微尘，火的微尘实际上散布在每一个由大种组成的事物当中。我们学过《俱舍论》，大家都应该清楚，任何一个事物都有地水火风四大，或者说具足八个微尘。木头当中也是有的，石头当中也是有的，只不过有些原料，如火柴当中，火微尘的成分多一点而已。这种微尘在木柴或者火柴集聚在一起的时候，只不过是把这些火的微尘凑在一起，火自己的微尘永远都应该在事物中存在，所以说它应该是火的近取因。而木柴、铁、石等等，并不是火的真正近取因，它们只不过是把火的微尘组合在一起的俱有因。在这个问题上大家也应该清楚。

有些论典，比如无著菩萨的《宝性论注释》当中说，所谓火的近取因就是木柴，好像记得有这样的说法。但是他的密意是说，木头当中实际上有一些火微尘的成分，因此火的这种微尘的因，也可以说在木头当中存在。经部和有部宗对微尘的说法，也是不相同的。按照有部宗的观点，他们认为自相的四大微尘是存在的；而经部认为四大只不过是四种特殊的能力，这种特殊的能力才算是火等的微尘。《大乘阿毗达磨》里面讲，树正在动摇的时候，风的习气成熟，也可以说是以这种风的力量成熟的，但于

平时并不会出现；种子用水来潮湿的时候，种子中水大微尘的习气成熟等等。

原来我们学习《俱舍论》的时候，有些说法虽然有点不相同，但实际上我们一定要了解，任何一个事物，它的因应该是它自己本体的因，但是它的因不一定要与果的颜色、形状全部相同。如果全部都要相同，这也是不现实的。所以所谓同类的因，应该说只是它的相续称为直接因，这叫做同类因，在《俱舍论》中也是这样讲的。所谓同类，比如说种子本来是灰色的，这个苗芽也要灰色，没有这个要求；苗芽绿色，它的果实也可能是黄色的东西。那么它的近取因到底是不是它的种子呢？应该说近取因是它的种子，但是这个近取因与果的形状、味道是不是完全相同呢？不一定相同。

因此近取因的范围，也应该指定于它的直接因当中，直接的因也属于同类的因，应该可以这样理解。这个因应该这样：一个是与果完全同类的，另一个是与果的一般性质不同的，有两种情况。

抑或前后之因果，互为异体而存在，
犹如由从火与烟，所生之果烟有别。

我们的因，一方面是刚才前面讲的那样：火的因就是火的微尘，这样可以不断地产生，

有这么一种；还有一种就是前后的因果互为异体，这种情况也是有的，前后的因果各自不同而存在。

比如说所谓的火，其中第一刹那的火，应该是从木柴或者火柴中产生的。过了一会儿，三刹那、四刹那的火，在火的微尘当中，也可以说火当中产生。再过几个刹那之后，从火当中产生烟，那么烟的第一刹那在火中产生，烟后面的这些相续应该是依靠烟而产生的。这样一来，那么火一般来讲就是它前面有火的微尘，但是刚开始的时候，也应该依靠其他的事物，我们看起来好像是从其他不同的事物当中产生的，有这样的特点，这一点一定要了解。所以，因果前后也有一些不同。

对此我们有些人可能这样认为：既然火和烟不是同类，那么是不是不同类的事物中产生不同类呢？从近取因的角度来讲，这不叫不同类，应该叫同类。不管是烟也好、火也好，或者是木柴和火之间的关系，就是同一个相续，从相续的角度来讲应该可以这样说。然后从它的一些性质和功能的角度来讲，也不一定因和果就完全都相同。

在说明这个问题的时候，有些人可能这样想：我对这个还是有一种怀疑，比如第一刹那

的烟是在火当中产生的，火的第一刹那从木头当中产生，那这样是不是顺世外道所讲的那样，心的第一刹那就是在身体当中产生，与外道所承认的四大当中产生心相同，会不会有这种可能呢？绝不会有这种可能的！

为什么呢？这里我们要先介绍一下比喻的用法，本来运用比喻的时候，要么这个比喻必须用正量来成立，要么这个比喻是对方承许的。没有这样，就随便把自己心里觉得相同、比较适合的一个道理举出来，这不叫我们因明当中的同品比喻，这不叫比喻。所以，比喻必须要有一个共同的特点，要么是以量来成立，要么对方承认。

那么，我们刚才这样的比喻，会不会对心从身体当中产生有利呢？绝对不会有利的。为什么呢？比如说火从木柴当中产生，或者烟从火当中产生，用昨天前面的三层随存和三层随灭的因果，我们可以看到，首先是用现量来看见火在这里产生，就是在这个火柴当中产生，除了火柴以外没有在别的地方产生。因为前面也没有发现火，只在看见火柴以后，这个火才发现，最后烟在别的地方也没有出来，就是在这个火当中冒出来的，这一点是现量见到的。可是所谓的心在身体当中产生，这一点并没有

正量。为什么没有正量呢？我们只看见有些有身体的人有心，只看见这一个；但是，并没有看见在胎中或者中阴身的时候，先有身体，然后从身体当中产生心，这一点并没有正量。如果没有正量，有一个地方稍微相同，你就承认这是它的因，那这是不行的。所以，你必须要有一种充分的理由，结论才可能是正确的。

全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中说，一般来讲我们现在众生的五根——眼耳鼻舌身，它们作为后世五根的近取因。有些人可能这样想：我的眼耳鼻舌身是中阴身五根的因，那会不会中阴身真的有五根呢？这也不一定，到那个时候色法变成了习气。所以按照《释量论》的观点来讲，心的近取因应该是心，身体的近取因应该是身体，包括五根。那这样一来，比如说我们下一辈子如果转生于无色界，那个时候，我贪执色法的心对它只是做一个俱有因，现在的五根成为下一辈子五根（指无色界的五根习气）的近取因。如果心识不贪执色界，或者说无色界已经断除了贪色的烦恼，就像《俱舍论》里面所讲的，那这样，因为不贪执色法的心不会做俱有缘，所以它只能成为一个单独的意识，这种意识实际上就像人在酣睡中一样。色法的习气一旦成熟，可以再出现色法，他的身体就

可以出现，就像我们酣睡当中出现梦的身体、梦的场景一样。

全知麦彭仁波切对这些问题做了详细分析，我们现在也应该如此承认。包括《如意宝藏论》和其他的论典也说了，无色界也并不是按照《俱舍论》里面所说的那样完全没有色，只不过是一些细微的禅定色法，有些说只不过没有像欲界那样粗大的色法而已，它以习气随眠的方式来存在。

这样一来，我们从因明正理的角度来讲，应该色法的因就是色法，心法的因就是心法。而且色法和心法跟火和烟不能比的，性质完全是不相同的。如刚才前面所讲的那样，火和烟之间是前后的，由此我们知道火是烟的因，对此我们有决定的认知，而身体当中产生识则没有任何正理。所以在这些问题上，大家一定要了解，因为现在世间上所谓的唯物论、顺世外道，他们始终都认为，人的身体就是心的近取因。

世间学问中，近取因叫什么？（弟子回答：近取因叫内因，俱有缘叫外因。）内因、外因，这个取得一点都不好，所以一定要让世间的人们好好学习《俱舍论》。

关于一切万法唯心造，有这么一个问题，

如果一切万法唯心造，那么是不是外面的山河大地、柱子瓶子等无情法是从与其不同性质的心当中产生的，会不会这样？会不会有这种过失啊？这种过失是没有的！为什么呢？这里主要是抉择唯识宗的观点，但是抉择唯识宗观点的时候，应该说这些是心的一种幻现，心的幻现实际上也没有任何过失。因为你严格观察的时候，心之本体以外的对境是没有的。暂时的显现，虽然是在心当中产生的，但这是以迷乱相的方式产生的，并不是我们心里面直接产生一个柱子，并不是这样的，这以梦喻可以说明。唯识宗的很多窍诀有甚深的意义，以梦的比喻来解释比较适合。睡觉做梦的时候，因为自己的心识错乱，外面就变现出了山河大地、柱子房子等，有各种各样的无情法出现。

那么无情法是不是心当中产生的呢？从迷乱的角度来讲，应该是从心当中产生的。心当中产生的话，是不是这个光明的心当中产生了无情法，有没有这个过失呢？没有。如果你真正观察的时候，就像我们前面因明所讲的那样，毛发除了自己的心以外是根本不可能有的。所以，如果要讲得深一点，再用因明的寻伺推理也是靠不住的。在名言当中，一定要按照唯识宗所承认的那样，万法唯心造的观点，不会有

有情法造无情法的过失。心当中产生柱子，那这样，柱子的近取因是不是心呢？实际上不会有这种过失，可以用梦的比喻。梦中柱子的因是不是心呢？梦中柱子的近取因如果是心识，那心识当中产生了柱子，我们从迷乱的角度来讲，是可以这样承认的。但严格观察的时候，除了心以外，心的迷乱显现以外是没有的。如果我们知道这样的道理，那现在处于醒觉位中也可了知，所有的色法除了心识的显现以外绝对是没有本体的。所以，因明当中讲到的这些非同类当中产生的过失是没有的。

辛二、认识事相：

我们前面，相属的法相已经讲了。某一个法不舍弃另一个法，就是相属的法相。那么相属的事相是什么呢？

单独自相及共相，相属事相非应理，

他这里就是说，单独的自相不能作为事相。为什么呢？因为，在事物的自相上，火和烟并不存在相属，它们之间没有关系。没有关系的缘故，单独的自相不能作为相属的事相。单独的自相不能作，那么共相可不可以作呢？共相也绝对不能作的。前面也讲了，共相跟石女的儿子没有什么差别，它不能起功用。既然不能起功用，那单独的共相怎么能作同性相属和彼

生相属的事相呢？绝对不可能的。

那么，相属的事相到底是什么呢？就像我们前面所讲的那样，又要依靠遣余。所以这个遣余，因明的上上下下、前前后后都是离不开的，离开了遣余，讲者也没有办法讲，听者也没有办法听。什么都依靠遣余，遣余的加持是相当大的。

乃是唯独于共相，误为自相之遣余。

相属的真正事相是什么呢？自宗的观点应该是这样讲的，所有的相属唯一在分别念面前成立，不管是彼生相属还是同性相属，这些全部是以自相和共相误认为一体的方式来互相连结的。除了这个以外，单独的自相是不可能的。我们前面已经讲了，事物的自相上不可能有相属。然后光是一个分别念，光是一个总相，那也不行。所以，一定要自相和总相混为一体。比如火和烟，心里面的总相和外境的火、烟混为一体的过程中，有一个无则不生的关系，在这里我们将这种关系——共相与自相混为一体的遣余安立为事相。

学新的名词的时候，大家应该记住，不用每天都作解释；否则，听经一百年以后，每一次遇到这些名词都要解释，那可能不行。反正不懂的人永远都不懂，头发白了、牙齿全部掉



完了还是不懂，听过五百次也不一定懂。而能听懂的人，讲了两三次就应该会懂的。所以，这些法相我就不再解释了。

下面讲这样的相属依靠什么样的量来决定。量决定的过程当中有两种，首先我们要驳斥其他宗派的一些片面说法，然后自宗进行圆满地回答。

辛三（确定此等之方式）分二：一、片面确定之他宗；二、兼收并蓄之自宗。

壬一、片面确定之他宗：

首先说对方的观点：有些论师认为是依靠现量来决定，有些认为是依靠伺察意来决定，也可以说是依靠伺察的决定识来决定。但两者都不是特别的合理。

能乐欢喜论师言，凭借伺察定相属。
诸尼洪师则承许，依凭正量定相属。

他这里“确定”的意思是什么呢？我们昨天已经讲了，首先在一个清净的地方火和烟都没有，然后看见火，最后看见烟，通过这三层的力量可以决定它们是因果关系。那么，能决定因果关系的识，到底是现量的识，还是比量的识，或者是其他的一种识？有这么一个问题。我们在这里进行判断的时候，有些论师认为这是一种伺察意，通过伺察的观察而决定的；有

些认为这是一种现量的智慧。但是我们自宗，下面马上会说的，现量和比量这两者都不能离开，两者都需要，自宗这样承认。

首先，我们看克什米尔大班智达能乐欢喜论师，他是这样认为的：这是凭借伺察意来确定的，因和果之间暂时的相属虽然是依靠量来决定的，但真正的自相相属完全是依靠伺察才能决定。在萨迦班智达的《自释》当中已经说了，这是已决识。因为在一个清净的地方，首先二者均未看见，然后见到火，最后看见冒烟；看见这些以后，最后作一个决定，那么这就是一种已决识。因此，克什米尔班智达认为这是一种伺察意或已决识，是由它来决定的。

还有印度东方尼洪派的班智达，他们都异口同声地认为：以伺察意或已决识来决定不一定合理，因为它没有见到真相，应该说是现量来决定。因为，首先看见这里没有火和烟，然后看见了火，最后又看见了烟；或者是，逆转的三层也可以通过现量来了知。因此，这是现量的正量来决定的。

他们两派有不同的说法。下面，萨迦班智达自己觉得：一方面，现量的智慧也必须要具足；另一方面，决定识也必须具足，这两者结合的情况下可以确定相属，这就是确定相属的

量。下面是第二个科判。

壬二、兼收并蓄之自宗：

依量之力所产生，具有遣余决定性，
错乱伺察一实法，由此决定彼相属。

我们自宗是这样说的：首先必须有现量，现量的三层力量不可缺少。因为在清净的地方，首先没有火和烟，然后有火，最后有烟；或者说，首先是从火当中冒出烟，然后火不见了，最后烟不见了。不管是同品还是逆品的三层关系，或者说随存和随灭的三层关系，现量的识都是不能离开的，这是第一个条件。第二个条件具有遣余意识，遣余的决定识面前，可以将自相和共相混为一体。也就是说，是以决定性的遣余作为有境，这样的有境以错乱的方式将自相和共相错认为一体。比如火是烟的因，火里面一定会产生烟，这是现量见到的；现量见到以后，心里面马上产生这样一种分别意识，所以分别识和现量识不能离开（这个讲义以后可能要稍微改动一下中间的“分析”两个字不需要）。意思就是说，刚才那个具有决定性的遣余作为有境，以错乱的方式将自相和共相错认为一体。也就是说，外境当中的无则不生是现量见到的，现量见到以后，以分别念来进行操作，就决定知道火和烟之间有因果关系。

而如果是单独的一种，像刚才尼洪派所讲的那样仅有现量，那也是不行的。如果现量能见到因和果之间的关系，那么相属应该在事物的自相上存在，有这个过失。然后，克什米尔班智达所认为那样，全部是依靠分别念来决定，这也不现实；如果前面没有现量见到，那光凭自己的分别念，很有可能会有错误。因为分别念，有时候也有估计的分别念，也有比量，但是这里不属于比量。为什么呢？因为，比量必须要以判断的某一个事物作为有法，然后立宗以及成立它的因，比量必须要具足这三个条件。可是这里，火和烟之间这种无则不生的关系，并没有立出来一个特定的有法，如果没有立出来，那比量的推理没办法展开。这样一来，比量也不是，现量也不是。如果比量和现量的正量都没有，那一般的分别念，我们前面所讲的伺察意那样，很有可能有错误的现象。因此，仅仅一个分别念根本不能成为了知因果关系的正量。

所以萨迦班智达自宗，既要有现量，也要有一种分别念。有了现量，在这个现量的基础上，又有分别念，这是合理的。因此，要了知因果关系，必须按照自宗现量和遣余都不离开的前提下，才可以无误安立。



总结偈：

有实外境无相属，二种相属皆增益，
共相误认为自相，由此生起相属念。

我们前面也再三观察过，在有实法的外境事相上，彼生相属和同性相属根本不可能存在。这个道理，前面以很多文字已经宣说过，所以我们在这里不再宣说。如果事物的自相上有彼生相属和同性相属，那有许许多多的过失。在事物的本质上，不管是火与烟之间的关系，或者是柱子上面的无常和所作之间的关系，都决定是没有的。而两种相属——彼生相属和同性相属，实际上是众生的分别念来假立的。这种分别念的假立，我们前面所讲那样，一定是符合实际道理。

我们有些人也不要认为：符合实际道理就不叫假立、不叫增益，这是一种真实。会不会这样想呢？在因明中，后面还会讲到，所有分别念是本体错乱的。从这个角度来讲，分别念只是假立，只是增益。因为，所有分别念真正与自相比较起来，还是有一定的偏执。虽然符合实际道理，但是，这只不过是我们的意念来假立的，并没有像现量见到那样真实。但假立的方式是将共相误认为自相，比如刚才无则不生的关系，它们之间的这种关系完全是一种共

相，将这种共相误认为在火和烟中有一种真实的关系；又比如，瓶子的无常和所作之间有一种同性相属，这种共相的概念，也误认为真正在自相上有一种不可分割的关系。所以，也就产生了两种相属的分别念。

实际上，这一品所讲的所有内容，以这个偈颂作了总结。

好！《量理宝藏论》第六品观相属已经讲完了。



第三十九课

下面，我们学习《量理宝藏论》第七品——观相违。相违，如果用世间的名词来代替，就是矛盾。如人与人之间的矛盾，国家与国家之间的矛盾，或者事物与事物之间的矛盾。所谓相违就是矛盾的意思。

我们学习这一品以后，当然能了解有关相违方方面面的道理。同时就像我们前面讲相属品时一样，一定会深深地了解，一切万法在本质上、在事物的自相上根本不会有相违；所谓相违，只不过是人们的一种执著而已，这一点因明当中抉择得非常深。所以我们学习因明，应该对万法唯心的道理有进一步、更深刻的认识。这是我们学习因明的一个目的。

还有，我们通过对这一品的了解，应该知道一切万法在本质上是没有矛盾的，但人们常常错误执著。了解这一道理后，从而对本师释迦牟尼佛的正理，生起真实无伪的信心。因此我们学习因明的人，逐渐逐渐会对佛、对法、对圣教生起不共的信心。有了信心以后，你的见解也会越来越稳固。虽然我讲得不太好，但是所讲的内容应该说是非常的殊胜，这样逐渐逐渐学习以后，我想我们在座的这些人以及这



次听受因明的人，相续当中一定会生起正见。这种正见，跟我们世间一般的、依靠愚者自己的信心所得到的正见，完全是不相同的。这就像《定解宝灯论》所讲的那样，这是自己反反复复观察以后引生出来的定解，这种定解不容易被摧毁，不容易退失。

这次学习因明，前六品已经学完了，对有些人来讲，不知道你们自己现在有没有什么感觉，所谓闻思，有时候也并不是马上就见到成效，不一定立竿见影，但是对你的相续应该会有一些帮助。你到一定的时候也许会了解：噢！原来我没有学习因明的时候，对佛的真理并不是特别的正信，但现在我的这种正信永远也是不可能动摇的，如果有了这样的作用，这就是我们学习因明的宗旨所在。因此，大家在闻思的过程中，对我们本师释迦牟尼佛的真理，一定会产生正见、定解。

己二（观察相违）分二：一、相违之总法相；二、事相之详细分类。

庚一、相违之总法相：

何法能害于某法，此即彼者之违品。

这个颂词的意思是说，什么叫做相违。当然相违也跟前面的相属一样，应该在遣余识面前安立，如果没有在遣余识面前安立，那么相



违也是不存在的。就像我刚才所讲的那样，事物的本质上不存在相属，也不存在相违，在本质上二者都不存在。

在我们的遣余意识上安立，不管是什么样的法，如果一个法对另一个法有违害或伤害，或者说对另一个法的产生、发展以及相续不断存在等有一定的违害，那么这就是它的违品，违品和被违品这两者是互相违害的法。

我们前面学相属的时候已经讲了，任何一个法，它如果不舍弃另一个法，这就是相属的法相。这里也同样，任何一个法，如果它妨害另一个法，这就是所谓的相违，相违总的法相大家一定要搞清楚。我们在世间当中，比如说火和水、光明和黑暗等等，这些应该说是直接相违的，互相有害的，一个东西存在的时候，另一个东西根本不可能与它同体或者以接近的方式来存在，这就叫做相违。

庚二（事相之详细分类）分二：一、总说；二、别说。

辛一、总说：

违品有实不并存，无实互绝之相违，
观待对境之差异，而承许有此二种。

他这里，所有相违可以包括在不并存相违和互绝相违之中，有些论典还加上一个“正量

相违”，实际上正量相违也可以包括在这两种相违当中。从总的方面来讲，违品有实法实际上是不并存相违。意思就是说：这两个事物是存在的，比如火和水，火的微尘和水的微尘两个都存在，这两者都是有实法，这两个有实法互相不会并存，不可能在同一个地方存在，这叫做不并存相违。或者说光明和黑暗、无我的智慧和增益、对治和所断等，这些的违品全部是有实法，有实法的两个物体不可能同时存在。以总体的一些比喻来说明，比如说人与人之间有矛盾，那么一个人来的时候，另一个人就不想坐了，他马上就走了，这叫做不并存相违。这个人在这个部门发心，我就不愿意在这里，我可不可以改行，我可不可以到另一个地方去？因为他们之间不并存，如果一起共存，就觉得不舒服。我们有时候也可以看得出来，有些人之间稍微有一些矛盾，本来他坐在这里，当与他有矛盾的人来了以后，他非要离得远远的，坐在那边去，永远不会跟他坐在一起，这就是不并存相违。因为它的违品是有实法，这叫做不并存相违。

什么叫做互绝相违呢？互绝相违的违品是无实法，比如柱子和非柱子，柱子是存在的，是实有的东西，它的违品是非柱。在这里，非柱

子是指柱子不存在的无实法部分。这一点，全知麦彭仁波切和萨迦班智达的观点是相同的。

因明前派的有些论师，还有因明后派中格鲁派的一些论师，他们的因明论典中有这样的观点，凡是他体的东西就是互绝相违，比如柱子和瓶子、黄色和白色、牦牛和绵羊等，这些他体的东西都是互绝相违。原因是什么呢？有些论师在不同的论典中是这样说的，比如柱子和瓶子为什么是互绝相违呢？因为瓶子并不是柱子，从柱子的角度来讲瓶子是非柱，既然柱子与非柱是互绝相违，那么瓶子不是柱子的缘故，它们之间应该是互绝相违。所谓互绝，是此就根本不是彼，也可以说一个本体完全断绝了另一个本体。对方的观点是这样认为的。

从一个角度来看，他们说的也是对的。的的确确黄色不是白色，从白色的角度来讲，黄色是非白；牦牛并不是绵羊，从牦牛的角度来讲，绵羊可以称为非牛。这样以后，我们的互绝相违也可以在他体的法中成立。因此，以前因明后派的一些论师，在他们的因类学中经常有，凡是他体的东西都是互绝相违。当然，我们去年讲中观的时候也作过一些分析，实际上这是不太合理的。不合理的原因是这样的，因为我们这里的因明是说，它的违品是无实法，




如果柱子互绝相违的违品是无实法，那么瓶子也成了无实法，但按照因明七论的观点来讲，这是不适合的。

那么我们自宗是怎么样解释呢？所谓非瓶实际上是指断开瓶子的无实法，也就是说无遮的部分，这个无遮的部分跟瓶子互绝相违；并不是说，凡是非瓶的所有其他有实法全部包括在这个违品当中。因此，这里的观点我们应该这样来理解；如果没有这样理解，那么凡是他体的反体和他体的实体，全部都成了互绝相违。这样一来，因和果也成了互绝相违，因为种子并不是果，所以种子和果实就成了互绝相违。这两个相违的话，那么它们就不可能有因生果的关系。那么第一刹那间的心和第二刹那间的心，从本体的角度来讲是不是一体呢？应该承认：一个是因，一个是果，因和果完全是他体的。他体如果是互绝相违，那么第一刹那间青稞的种子和第二刹那间青稞的果，这两者都应该成了互绝相违。如果是相违，果和种子就没有相属（彼生相属）的关系，而且反而有一种相违的概念，那在世间这也是不可能产生的。所以果和种子千万不能说相违，如果相违，那绝对不是相属。但是人们都共同承认，因果之间的关系是相属，谁也不会承认它们相违。从这

些角度来讲，对方也不好解释。

因此萨迦班智达在下面解释，他体的东西不一定是相违，有些是相违，有些是相属，有些既不是相违也不是相属，这些现象都是存在的。世间也是这样，凡是他体的东西全部是矛盾的，这也不合理。比如说有几个人，我跟这个人的关系很好，我们之间有关系；我跟这个人关系不好，有矛盾；我跟那个人也没有什么好的关系，也没有什么不好的矛盾，只不过我们素不相识而已，也有这种情况。因此从世间名言的说法来讲，既不是相违，也不是相属，这种情况在世间应该是存在的。所以，我们应该根据宁玛和萨迦的自宗观点来安立，他体不一定是互绝相违，如果是互绝相违，就有很多问题解释不清楚。大家应该这样来理解。

如果没有这样理解，我们以前讲的时候也说过，比如说释迦牟尼佛是宣说法语者，他也是遍知，从遍知和说法两个不同反体来讲，应该是他体。如果是他体，那这是否相违呢？法称论师在因明中已经说了，佛陀既能说法也是遍知并不相违，说得非常清楚。如果我们说凡是他体的东西全部都是相违，那么佛陀说法的反体跟遍知的反体，完全是截然不同的两个本体，这也明显成了相违。这样一来，完全违背

了法称论师自宗的承许。可能我们谁也不敢说，法称论师的观点自相矛盾，谁也不会这样说的。因此，这种说法是不成立的。

这里观待对境，一个是它的违品是有实法，一个是无实法。观待不同对境，我们这里的相违分成两种，一个是互绝相违，另一个是不并存相违。这个道理大家应该搞清楚。

辛二（别说）分二：一、不并存相违；二、互绝相违。

壬一（不并存相违）分四：一、法相；二、相违存在之境；三、灭除所害之时；四、确定相违之量。

癸一（法相）分二：一、破他宗；二、立自宗。

子一、破他宗：

鄂译师等有些论师，他们安立的法相不太合理。

许不并存能所害，若经分析非应理。

有些论师认为，存在于两个有实法的能害所害的关系，就叫做不并存相违的法相。意思就是说，存在的两个法，实际上成了能害所害的关系，这就叫做不并存相违的法相，他们是这样安立的。

如果我们不作详细观察，从一般的相违概

念来讲，实际上能害所害的东西就是相违，这样安立应该也是可以的。但是如果我们详细观察，这是不合理的。为什么呢？因为所谓相违，一定要安立在一个法相上。这样的话，能害和所害这两个法，集聚在一体上是不可能的；如果能害和所害分开安立，那么因的法相不是果的法相，果的法相不是因的法相。进一步说，比如有两种法，如果一个法力量比较强，它可以成为能害，但是在那个时候，它根本不可能成为所害；如果这个法，比如说火的微尘或者水的微尘，它的力量很薄弱，这个时候，虽然这两个法之间它已经成了所害，但是在那个时候，它根本不成为能害。所以说在两个法中，一个法成为能害的时候，它绝对不会又成为所害；当它成为所害的时候，也根本不会成为能害。在一个法的本体上观待另一个违品而言，它既是能害也是所害，这种情况是没有的，这个大家应该搞清楚。因为所谓的相违，就像火和水一样，当火是能害时，火比较大或者盛燃的时候，它附近的水马上全部都干了，这个水就叫做所害。也就是说，当火成为能害的时候，它根本不是所害；同样的道理，当时的水成为所害的时候，它根本不可能变成能害。

所以因明前派有些论师说，它们之间存在

能害所害，这个概念非常笼统，到底是火的法相还是水的法相？就像外道所承认的那样，火和水两个总相的概念，这里也是没有的。如果分开讲，能害的法相是这样，所害的法相是那样，那么相违的法相到底是什么样？你看分开的时候，你这样给它安立法相。但是你综合起来，相违的法相到底是什么样？这样一说，对方也是很难解答。所以说在这个过程当中，对方所安立的法相不合理。简而言之，不合理的原因就是，能害所害的同体法不可能存在，可以这样来理解。既然没有同体的法，那么相违到底以什么样的途径来安立？这个问题应该这样来理解。

当然相违的法相，完全是通过对境来安立的。如果没有通过对境来安立，光是从自己的遣余意识上，凡是能害所害，互相有害的关系就叫做相违，这样大概的概念也没有什么不可以，简单下一个这样的概念倒也可以。但是从依靠对境来严格分析，这绝对是不合理的。不合理的原因，下面马上进行阐述。

子二、立自宗：

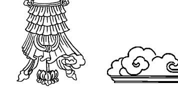
是故所害与能害，犹如因果为异体，
令其所害无能力，此因即称能害者。

我们自宗就没有这种过失，因为自宗是这

样承认的：能害和所害不可能同一个时间变成同体的方式存在，就像因和果一样，观待前后是他体。当然，这种他体并不是真实存在的他体，应该如我们前面所讲的那样，是遮一体的他体。

为什么这样讲呢？大家也应该清楚，能害和所害就像我们前面讲的，因和果之间的能饶益和所饶益一样。我们现在相违的两个法，一个叫做能害，一个叫做所害。力量比较强的叫做能害，力量比较弱的叫做所害，比如说美国总统布什叫能害，萨达姆叫所害，应该可以这样说。强与弱，这两个有没有矛盾呢？肯定有矛盾。所以火和水之间，一个事物力量强大就叫做能害，另一个事物力量薄弱就叫做所害。

但是它们之间就像因和果一样，应该是他体的。怎么说是他体呢？当能害的法存在的时候，所害的法逐渐逐渐会毁灭，依靠能害灭除它、赶走它。从我们世间的角度来讲，也会有这种情况。但是在因明里的相违，并不像我们世间所讲的那样，是比较严格的。这个能害和所害的关系，就像因和果一样，因和果我们刚才也讲了，当它是因的时候就不是果，是果的时候就不是因，严格分析它们的本体是不一样的。那么能害所害是不是像因和果那样，能害



成了所害的近取因呢？这倒不是，只不过是依靠一个，另一个就马上产生了本体的变化，这叫做能害所害。

那么什么叫做能害呢？就是将对方变成没有能力。意思就是说，第一个刹那相违的两个物体接触；第二个刹那，所害的物体没有能力了，就是它再继续产生的能力没有了；第三个刹那的时候，所害再也没有办法进行下去。就像火非常强烈的时候，微薄力量的水微尘，这两个第一刹那接触；火的二刹那不断地继续产生、旺盛，而水的二刹那力量就微薄了，就变成无力了；到了第三刹那，水的相续已经间断了，而火的相续不断地产生。水如果没有遇到这种违品，它永远都可以延续下去；可是遇到这样的违品以后，它再也没有办法持续下去了。当然，也有实际外境上的相违和心上的相违，下面有不同类别的分析。

总的来讲，我们要了解什么叫做能害？什么叫做所害？能害就是将所害变成无有能力、无有力量了。我们自宗相违的法相，大家应该这样来安立。没有两个事物，相违就没办法安立。但是你要安立，就一定要从能害和所害的角度来安立，不能在一个法上来安立。我们讲因和果的法相时，也是以能饶益和所饶益、能

产生与所产生的角度来安立的，不可能一个概念因和果全部都已经覆盖了，没有这样的道理。这是讲能害所害的法相。

下面相违存在的对境分两个方面，一个是认识相违，还有一个对它遣除诤论。第一个颂词是这样讲的。

癸二（相违存在之境）分二：一、认识相违；二、遣于彼之诤。

子一、认识相违：

诸不并存相违者，有实法涉能所害，
彼乃相续非刹那，即是所生能生故。

意思就是说，所有不并存相违不可能是一个物体。因为一个物体，能违所违或者能害所害的关系不可能有。比如说我一个人，自己对自己有很尖锐的矛盾，没有这样的说法。就像我们前面讲的，一个法不可能有它本身的相属；要相属，起码也是两个法以上。这里的相违，也必须两个法以上。所以第一点，一个法不可能相违。

如果另一个法是无实法，那不并存相违的说法也没有。因为不并存相违，实际上它们的本体都是存在的，最后其中一者的本体不能与另一有实法共住，是从这样两个有实法的角度来安立的。因此不并存相违的违品，它的对境

一定是有实法，唯一涉及到有实法，是有实法的一种所害。这样的能害所害关系，实际上，一定是从相续的角度来安立，而并不是在刹那上安立的。如果在刹那上安立，那么第一刹那间接触的时候，马上要产生能害所害的关系；但是，从事物的本质上来看，并没有这种情况。因此这里说，相违是相续当中的相违。

所谓相续，大家也清楚，一个刹那不叫相续，起码三个刹那才叫做相续不断。就像“众人”一样，一两个人不叫众人，三个才可以叫众人，才有众多的意思。同样的道理，相续是不断的延续，所以起码三个刹那才叫做相续。这样以后，相违应该在相续上安立。而刹那上，相违根本没办法安立。原因是什么呢？它们需要依靠相续产生能生所生的关系。

有些人可能这样想，既然它们之间有能生所生的关系，那相违是不是也变成因果了，是不是跟种子和苗芽之间的关系一样，依靠一个产生另一个？是不是依靠火产生水，依靠光明产生黑暗？那这样，它们两个之间就应该有一种真实的因果关系。其实，并没有真实的因果关系，只不过我们说的时候可以这样说，那为什么叫做能生所生呢？比如说，第一刹那的光明和第二刹那的光明，这两者都会出现，它们

出现的时候，因为光明的力量比较强，第二刹那的时候，黑暗就变成没有能力了；第三刹那的时候，原来的黑暗就产生了一种其相续再也不能延续下去的状态。这种状态是依靠光明而产生的，所以这叫做能生所生的关系。因此我们不能认为：既然是能生所生的关系，那么光明就成了黑暗的近取因，水尘就变成了火尘的近取因。如果这样，那世间万物的规律就全部混乱了，因为相违的法也是能生所生，相属的法也是能生所生，全部都变成了能生所生。其实，并没有这个意思。这里，虽然说词句上说有能生所生的关系，但是所谓能生所生，应该是依靠一个事物，使另一个事物变成无有能力，再没有办法延续下去。也就是说，让它产生什么呢？不是像以前相续不断地产生，而是以前的相续变成无有任何产生能力的一种状态，这种状态是刚才能害的光明或火使对境这样产生的，这就叫做相违。这种相违并不是在刹那上安立的，而是在相续上安立；如果在刹那上，就根本没办法安立。我们下面还有这方面的辩论，这个必须要搞清楚；如果我们没有搞清楚，那对通达相违的意义就有一定的困难。

关于相违的法相，《自释》中也以光明和黑暗为例进行了辩论。那么，光明和黑暗会不会

变成真正的能生所生关系呢？没有这个关系。因为就像我刚才所举的例子一样，第一刹那接触，第二刹那无力，第三刹那再不能延续下去，这叫做能生所生，这叫做相违。还有，如果变成没有能力而成了相违，那青稞的种子不能产生水稻的苗芽，青稞种子对稻芽来讲没有能力，是不是这种没有能力也是相违呢？并不是。因为青稞本来不能产生稻芽，从这个角度来讲，不像刚才那样：有了这个事物以后，另一个事物原来的状况从根本上变化并失去了它的延续。所以我们这里的能生所生，大家一定要理解清楚；否则，种子和苗芽之间也有能生所生的关系，光明和黑暗之间也有能生所生的关系。那么黑暗当中是不是产生光明，光明当中是不是产生黑暗呢？并不是这样，但我们从另一个角度来讲，也可以这样说。因为有了光明，原来黑暗的相续就不存在；有了黑暗，原来光明的相续也不存在，实际上这里有一种产生。但这种产生并不是我们因果当中的产生，这里的产生是从俱有缘来讲的，我们可以这样讲：黑暗的第一刹那产生第二刹那，第二刹那变成无力，这是从黑暗它自己的近取因当中产生的，到了第三刹那，黑暗的近取因已经灭尽，没有了。为什么第三刹那它要灭尽呢？这是光明对

它作了一个俱有缘，光明对它起了一个俱有缘的作用。就像瓶子本来是刹那刹那无常的，而铁锤在旁边起了一种让它的相续不能继续下去的作用，这叫做俱有缘。所以这里，也有相违的事物来对它起俱有缘的作用。也就是说，当它毁灭的时候，相违的事物起了这样的作用。

子二（遣于彼之诤）分二：一、遣除观察对境则非理之诤；二、遣除观察实体则非理之诤。

丑一、遣除观察对境则非理之诤：

谓刹那若不相违，相续不成违非理。

对方是这样说的，外境的刹那如果不相违，那么你们所谓的相续当中的相违，也不应该成立。因为，从某种角度来讲，所谓的相续都是假的，有关大乘论典当中也是这样讲的。《俱舍论》也说，相续就像军队、念珠一样，它没有实在的实体。这样以后，既然刹那上没有相违，那么相续上相违更不合理，这一点无法安立。对方给我们提出这样一个疑问。

由从前前刹那中，前所未有后后生，
于彼增益为相续，能遣除之无过咎。

下面我们进行回答。虽然事物的本体上没有相续，相续的实体确实是没有，但是我们这里，依靠前前刹那有前所未有的后后刹那产生，

人们就把它称之为相续。说相违的时候，就是遣除，能遣除者，能毁灭者。意思是说：依靠前前的刹那，后后的前所未有的本体不断产生，人们将之增益为相续。当然，实际中并没有一个相续的实体存在，但是人们把它称之为相续。这种相续，如果第三刹那以后再不能继续下去，被推翻了，那么这就叫做相违。所以，我们自宗根本不会有你们所说那种过失。

虽然在一切事物的本体上，的确是如我们刚才所讲的那样没有相违，但有些人可能这样想：这个跟相属可能有点不相同，你看火和水，如果在本体上没有相违，一个存在的时候另一个不存在，那这是根本不合理的，所以在事物的本质上应该有相违。但实际上，这只是我们的分别念假立而已，本质上相违是不存在的；如果本质上相违存在，那么它们第一刹那间接触的时候，互相都应该从事物的本体上不存在了，但实际上并不是这样。只不过第一刹那它们接触，从第三刹那，它的相续不能再继续下去的过程，我们的分别念把它安立为相违。因此我们人与人之间的矛盾，或者国家与国家之间的矛盾，并不真实存在。

你真正用自己的智慧来进行观察，到底什么叫矛盾？应该讲有能害所害的关系才叫做矛

盾。但是，如果真正能害所害的关系要成立，就像我们前面讲因果那样，必须从相续的角度假立。如果从刹那的角度观察，不仅因果关系不能成立，而且能害所害的相违也不能成立。因为当能害存在的时候，所害就不存在；所害存在的时候，能害就不存在。比如我们说火和水相违，那它们是如何相违啊？第一刹那间火和水接触，第二刹那其中一者衰弱，到第三刹那的时候，水大的话火已经灭了，火大的话水已经灭了，那个时候你才知道，它们两个是相违的。这个时候，火存在的话，水就不存在；水存在的时候，火不存在。但是这个道理，我们往往不知道。因此，人与人之间的矛盾，如果从刹那来严格观察，绝对不可能有实有的矛盾本体存在。这个问题大家应该再三思维。

这个颂词，大家也应该这样来解释。对方说，因为你们相续并不成立实体，所以相续当中的相违不合理。我们说，相续的相违完全合理。所谓相续，就是依靠前前而产生后后前所未有的事物。有两个相违事物存在的时候，另一个事物的相续再也不能继续延续下去，这就是相违。相违的概念，应该说是比较简单的。

丑二（遣除观察实体则非理之诤）分二：一、宣说对方观点；二、答辩。



寅一、宣说对方观点：

谓违微尘若并存，则已相违不并存，
不并存则毁一者，由此因果成同时。

这是对方的观点。对方问我们：比如火的微尘和水的微尘，本来是两个相违的微尘，那么这两个相违的微尘会不会同时并存？

如果同时并存，你们又说不并存相违，那么这个观点就不合理。因为第一刹那，火的微尘也有，水的微尘也有。这两个，如果它们在一刹那中一起安住，那么二、三、四刹那也可以安住。既然它们两个一刹那中互相并存，那就不是不并存了，应该是并存，所以你们不能说它们是不并存相违。

如果你说一刹那也不能并存，那这两个之间，应该有一种因果同时的关系。为什么呢？本来我们前面所讲的那样，能害和所害是能生和所生的关系。既然是能生所生的关系，比如说第一刹那间，火的微尘来了，水的微尘也来了。水的微尘和火的微尘两个第一刹那来的时候，因为它们两个不并存的缘故，力量比较大的，这一刹那间马上把对方的微尘摧毁。摧毁以后，在一刹那中，产生火微尘的时候，水毁灭的状态也要产生。那么一刹那中能害在产生，所害的状态也已经出现。这样一来，在一刹那

中就有能生和所生，因果同时的过失依然存在。

我们这个问题，大家也考虑一下，如果别人问你，你怎么回答？我最近翻译《释量论大疏》，有时候没有看我们佛教的回答，外道一问起来的时候，感觉真的有点厉害啊！由此我都想：哎，如果我是当时那烂陀寺的护门班智达，这时来了一位外道，问刚才那样的问题：不并存相违到底是并存还是不并存，如果一刹那间并存，那它们两个不是不并存相违了；如果说一刹那中也不能并存，那么一刹那间有能生所生的关系，这样一来，有因果同时的过失。如果我当时正站在那烂陀寺门口，那看我怎么回答，是不是很困难。所以我想，今天把外道的观点说出来，然后你们每一个人，先不要看下面的答案，自己看看怎么回答。下面的答案看了以后，我们都跟着法称论师的路走，那肯定不是很困难的。

有时候真的这样想，法称论师的思路和智慧非常了不起。而现在世间当中，能问出特别尖锐问题的，基本上没有。遇到一些学者、知识分子的时候，他们问出来的问题，也是特别特别的简单。不要说法称论师，连我们一般的人，你只要稍微了解一下中观、因明就可以了，马上就可以回答。可是像这种问题，我们有些

人遇到的时候，看看怎么回答。所以我有时候这样想，我们现在的世间人，可能是搞经济、搞政治、搞这样那样乱七八糟的事，所以真正的正理上面去思维的很少。以前即使在外道里面，不管是对前世后世也好，对轮回涅槃也好，这些方面的问题都研究得非常深刻。不过，我们如果学懂了因明的思路或者理证方法，那就完全可以回答。所以下面，我记得回答的时候，首先是对方回答，然后我们自宗回答，用两个方面来进行来解释。不过，今天就讲到这里吧！



第四十课

现在讲《量理宝藏论》中的不并存相违。昨天讲到关于对境和本体两个方面的辩论。关于本体方面的辩论，对方提出了这样一个问题，比如火的微尘和水的微尘，这两者是并存还是不并存？如果这两者并存，那么不是不并存相违了。如果这两者不并存，那么在它们接触的时候就会摧毁另一者，结果就变成了因果同时，有这个过失。对这个问题，下面进行回答。

寅二（答辩）分二：一、破他宗答复；二、说自宗答辩。

卯一、破他宗答复：

首先，有一些论师对前面的辩论者进行回答，但是这种回答不太实际、不太合理。颂词是这样说的：

有者承许已隐晦，有者则许遇而转，
个别承许无接触，此等常派皆错谬。

这里是说，根据以上观点，到底不并存相违的两个事物，除了心识以外的两个事物，它们相违的时候接触还是不接触？关于这个问题，数论外道的论师们这样认为：比如说火的微尘和水的微尘，这两个结合的时候，如果火的微尘比较大，那么水的微尘就逐渐逐渐隐没

在火的微尘中。就像白天太阳升起来的时候，虽然天空中的星星存在，但是不能见到，因为已经隐没在天空中了。所以，水的微尘应该存在，现在也存在，只是不明显而已。

有些吠陀派的论师认为：火尘与水尘两者接触的时候，如果火的微尘比较大，水的微尘小，那么水的微尘就逐渐逐渐转移成火的微尘，实际上水微尘的本体应该是存在的。我们讲《智慧品》的时候，也有些外道认为，力量大的微尘吸收力量小的微尘，就像一碗盐水里面加一点糖，实际上糖在碗里面应该是有的，那我们为什么尝不到呢？因为，糖的微小微尘已经溶入到盐的微尘当中去了。他们认为，这是一种转移。

然后是有实宗，有部宗和经部宗的论师们认为，水的微尘和火的微尘应该是有间隔而存在的，因为微尘之间有一定的距离。它们可以说是不接触，是以不接触的方式而存在。但这种存在，比如说火的微尘跟水的微尘结合在一起的时候，火的微尘力量比较强大，那个时候就阻挡了水微尘的产生，因为它已经占据了水微尘的位置。应该说，让水的微尘不能逐渐逐渐形成，也可以说让它不能变成粗大的微尘，起这样一个作用。

对上面观点的解释，有这么三派：外道的两种观点和佛教的一种观点。但萨迦班智达说："此等常派皆错谬。"这些常派所承认的观点，都是错误的。为什么这么讲呢？因为前面两个外道派，实际上他们承认微尘常有；而我们佛教的有部宗和经部宗，虽然他们并没有说是真实的常法，但实际上他们也承认：进行观察的时候，微尘的本体不可毁灭，为了组成粗大的事物，最微小的单位——无分微尘不能摧毁。因此萨迦班智达认为，你们上面所承认的这些观点都是错误的。为什么错误呢？下面就对此进行探索：

设若并存失相违，若转则违许常有。

首先，数论外道所承认的观点不合理。因为数论外道说，微尘是存在的，只不过不明显而已，实际上相违的两个事物同时存在。如果是同时存在，那么并不是不并存相违，已经并存了；并存，那就不是相违。所谓相违下面还可以讲，因为相违的界限，实际上是两个物体并存在一起的时候，一个物体的生存与发展不能正常持续下去，这就是相违的一种力量。如果在实际上没有这样的作用，那这两个物体，如我们昨天所讲的一样，只不过是他体而已，实际上并不是不并存相违。因此，如果你们说

在火微尘的同时，水微尘是以隐没、不明显的方式来存在，那这是真实存在还是假的存在？如果是真实存在，那么不管是明显还是不明显，实际上它们两个已经一起存在了。就像一个小偷藏在一个人的屋子里，小偷没有出来，一直跟他住在一起，所以他们两个肯定没有矛盾。因为它没有出来，所以它们之间是不并存相违，并没有并存，不能这样说。所以说，数论外道的观点非常不合理。

其次，按照小乘所说那样，微尘以无接触的方式而存在，这种说法实际上也是不对的。为什么呢？因为，不管这两个物质是接触还是没有接触，它们两者并存的话，那就不合理。关于微尘接触不接触的问题，以前我们讲《俱舍论》的时候也讲过，有部宗和经部宗的观点有点不同。有部认为接触，真实互相接触。而经部宗认为，实际上中间还是有间隔的，比如石头上放石头，虽然它们没有真正地接触，但为什么视为接触呢？原因是，这是事物的法性力，其实石头与石头不可能融入一体。拳头与拳头不可能融入一体的原因，也是事物的法性能力。实际上，中间还是有隔阂的，也有这种说法。他们之间的说法，稍微有一些不同。但不管怎么样，如果火的微尘和水的微尘，以互

相围绕的方式，或者以互相不接触的方式来排斥另一个物质的存在，实际上这两者就有并存的关系。所以你们前面所说的，这两个事物并不是一刹那，而是三刹那以上相续真实存在，如果这样承认，那么不并存相违的概念就完全丧失了，这样就完全不合理。

最后是吠陀派，他们承认火的微尘和水的微尘，哪一个微尘的力量大，另一个微尘就转移成这个微尘，那这是不合理的。为什么不合理呢？因为你们承认微尘常有。如果是常有，那怎么会有转移的过程呢？如果是转移，那原来没有转为一体的阶段和现在转为一体的阶段，这两个阶段不可能是一体。如果是一体，那有很大的过失。原来没有接触火的微尘，应该接触火；现在接触火的微尘，不应该接触火：因为它是常有的缘故。这样一来，所谓常有微尘转移的说法，也明显不合理。

这里，对以上各宗的回答已经进行了遮破。那么，我们自宗是怎样承认的呢？

卯二、说自宗答辩：

是故微尘生微尘，令无力故不相违。

关于不并存相违，其实有像火和水微尘一样的能害所害的不并存相违，还有光明和黑暗那样的不并存相违，这叫做使它成为无力（无有

能力)，使它不能产生的不并存相违。在有些讲义中，包括绒顿班智达的讲义，也有这样的说法：火微尘和水微尘的相违方法，与光明和黑暗的相违方法有点不相同。因为没有这种说法，光明和黑暗先互相接触，第二刹那黑暗变成无力，第三刹那不能产生黑暗的相续；而是第一次，当黑暗遇到光明的时候，就让黑暗成为无力，从此以后黑暗产生的相续已经斩断，这叫做光明遣除黑暗。反之，晚上太阳落山黑暗出现，也是同样的道理。所以，光明和黑暗不像火尘和水尘一样，有能害所害或者互相以接触的方式，按照因明有些论典来讲，没有这种说法。但是，我们这里主要讲火和水，是以这两个微尘作为比喻来进行说明的。

所以，我们自宗应该这样承认：热尘和冷尘两者，应该说都是从前前的刹那中产生后后的刹那，比如说现在火的微尘，它是从前面火的微尘中产生的，现在水的微尘也是同样的。每一个法，都是依靠自己前面的近取因而产生后面的果，任何一个法都是这样的。但是，如果火和水放在一起，那就看哪一个为数比较多、力量比较强。力量比较强、为数比较多的微尘和另外一个为数不多、力量比较弱的微尘第一刹那相遇，它们都没有什么变化；第二刹那的

时候，就让力量比较弱的微尘变成无有能力。这一点，实际上不相违，一点都不相违。意思是说这种观点、说法不相违，并不是说火微尘和水微尘两者不相违，不是这个意思。为什么呢？因为第一刹那虽然接触，但是哪一个力量强，它就让另一个力量弱的，逐渐逐渐产生无有能力的状态。那么，它们之间是不是有并存的相违呢？昨天不是说了嘛，不管是一刹那也好，二刹那也好，虽然它们两个在一刹那中共同存在，但并没有并存的相违。如果这两个微尘的力量相等、为数相等；那么，它们在第二刹那的时候都“自杀”了，都死了。开玩笑，说“自杀”。也就是说，如果这两个微尘力量相等、为数相等，那它们会同时都没有。所以，不并存相违的两个事物同时存在的过失，是没有的。

那天他们说：有两个人因为感情的原因，一个人自杀了。另外很多人说，这个人是为了你而自杀的，你看怎么办？他说：没事，没事。先把她的后事慢慢做好，做好了以后我再给你们回答。把她的后事全部做完了以后，他自己也自杀了，这是他的回答。

这样一来，我们一定要了解，事物与事物之间的相违到底是什么样。有些人可能认为，

相违应该存在，你看两个事物同时存在的时候，其中一个就变成无有能力了，然后逐渐逐渐就被摧毁了。摧毁的话，实际上这就是相违。但这只不过是，我们遣余的分别念把整个过程安立为相违。实际上，在本体上并没有相违的真实东西存在。就像我们那天所讲的那样，无则不生是有的，但是，无则不生的关系是我们心来安立的。那么现在，依靠一个事物来摧毁另一个事物，这也是一种无则不生，但这个无则不生和前面的无则不生不相同。因为，前面是依靠青稞的种子而产生青稞的苗芽；而现在，是依靠火的微尘让水微尘的相续，在第三刹那以后不能再继续延续下去。如果火的微尘没有接触，那它还可以继续“活”下去。正因为没有运气，碰到了火，后来它就不得不“自杀”了，就慢慢地灭了。所以，人们把这两者之间的关系称为相违。

相违跟相属，我们通过智慧来观察的时候，还是有一定的差别。如果是相属，比如说彼生相属，实际上，它的近取因可以产生自己近取的同类的果，不断地产生，这叫做彼生相属。而相违，它同类的果再也不能持续下去。因为，依靠另一个事物，将它同类的果不断延续下去的前程已经阻止了。相违和相属之间应该有这




样的差别。

自宗的答复是这样的。那这样，对方昨天给我们发出的两个太过就没有。

你们自己，下来过后还是应好好地观察。希望大家在辅导后应该去思维，自己的疑惑也应在有智慧的人面前讨论，因为因明跟实修有点不相同。该实修的时候，所有的分别念、所有的邪知邪见全部都应放下来，一心一意、全神贯注地安住于你的境界中，应该是这样的。而学因明的时候，不要太老实，一直什么都不说，那个时候好像信心越来越增上，一直闭着眼睛祈祷，这种做法完全是不合理的。有些人是这样的，真的该实修的时候，聪明得不得了，这个要观察，那个要观察。那个时候，不要增加很多很多的分别念，你什么都不要说了，诸佛菩萨和上师们是怎么教的，你就按照仪轨或者传统去修持就可以了，不用增加许多恶念、分别念。而学因明的时候，应该把自己的所有分别邪念全部拿出来，让智者们作判断。不管你站在外道的角度还是站在其他的角度，应把邪知邪见全部拿出来，道友实在没办法回答，找上师，这个上师如果不能答复，那就找那位上师。这样以后，看看你相续中的邪见，到底是否真是邪见，如果知道是邪见，那就是对的。

这样以后，自己的分别念全部会土崩瓦解。有些道友，平时分别念特别多，说得也多，想得也多，这个不对，那个不对。现在真的该观察，真的要讨论的时候，却非常的老实，就拿着念珠……（众笑）外面的人不知道笑什么，我是专门学这些边闻思因明、边实修的人。

下面是第三个问题，就是灭除所害的时间。刚才也讲了，火的微尘和水的微尘，它们两个是相违的。相违的话，所害力量薄弱的法会灭掉的，那灭掉的时间是一刹那、二刹那、三刹那……这方面也有一些辩论。

癸三（灭除所害之时）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

子一、破他宗：

有谓三成事刹那，有说长久相共存。

这里讲到了两种观点。我们刚才不是说了嘛，水的微尘和火的微尘，或者说相续当中的无明和无我的智慧，这些相违的事物什么时候产生它的违品，然后所害的事物灭尽。在这个问题上，有些论师认为：对治法和所断法，实际上是经过三个成事刹那才完成的。也就是说，具有三个大成事刹那才可以灭尽它的违品。大家都知道，从事物刚开始一直到结束之间是一个成事刹那。

还有一些论师认为，它与违品长久共存。也就是说，从凡夫一直到佛的金刚喻定产生，或者说从一地菩萨到金刚喻定之间，违品的所断存在，对治的智慧也存在，这两者并存。比如从第一地菩萨开始，到最后佛的智慧在相续当中产生，那个时候，违品所断的无明习气才灭尽，这中间应该有两个阿僧祇劫。他们认为，在这两个阿僧祇劫中，对治和所断可以共存。他们为什么这样认为呢？我们以前学习《入中论善解密意疏》等论典时，也是这样讲的：第一地菩萨的时候，虽然无我的智慧已经有了，但是一直到佛地之间，他的无明，无明的习气实际上是存在的。所以他们认为，无我的智慧跟违品的障碍，这两者在这么长的时间中应该并存。但这种说法，只不过从种类、总体的方面来讲：一地菩萨的无我智慧，也实际上是一种智慧；二地到十地之间，每一地的违品、障碍也是一种障碍。从这个角度来讲，好像两个违品的东西并存，那是不是光明和黑暗也能并存呢？有这样的想法，但实际上，并不是这样的。

下面进行驳斥：

长期共处不并存，此一相违实稀有。

下面，作者以非常讽刺的口吻说：无论如何，这两种观点也是不合理的。怎么不合理呢？

既然它们两个是违品，一个是所断，一个是能断，那么这两者这么长的时间中合在一起，就成了非常稀有的事；自古以来，任何一位高僧大德和智者都没有开创这么"可贵"、"难得"的一种学说。作者以一种非常不满的语气来批评对方。因为佛经中说："智慧与烦恼，恒时不并存。"所以，真正的智慧与烦恼无明，永远、恒时也不会有并存的时候。可见，不并存相违的两者同时存在，是不合理的。

对方反驳，既然从一地菩萨到十地之间，无我的智慧存在，那为什么这之间还存在障碍呢？我们可以这样回答：虽然从整个种类的角度来讲，确实是一种无我的智慧，但是就像弥勒菩萨所说的那样，一地到十地分十种障碍，十种障碍都有不同的智慧来对治。第一地菩萨的智慧产生的时候，它会把第一地菩萨的所断、障碍全部遣除；到了第二地菩萨的时候，虽然第一地菩萨的智慧已经产生过，但是第二地的所断并没有断除，其原因是因为第二地菩萨的智慧，实际上才是第二地障碍的对治法。我们从总的概念来讲，第一地菩萨的时候，就像远方见大海一样，总的法界的本来面目确实见到了。但是，真实跟一地菩萨的智慧比较，不管是弥勒菩萨还是龙猛菩萨，以他们的教证都可

以说明，上上地的智慧有越来越有明显的情况。好像越来越靠近大海的时候，中间的遮障渐渐远离，外面的细微部分会一步一步地照见。要想一步一步地照见，就需要远离中间的障碍；而依靠有境的智慧，障碍就会一层一层地断除。所以说，你们是从笼统的角度来讲：无我的智慧跟烦恼相违，这不并存相违的两者应该同时存在。但实际上，详细观察的时候，这种观点实在不合理。所以我们一定要了解到，凡是不并存相违的两个事物不可能长期这样存在。

子二、立自宗：

灭除所断的时间，自宗是怎么说的呢？

接触令无能力生，三刹那境违品灭，
生起决定令增益，不复生即识相违。

大家应该知道，从分类方面来讲，不并存相违有两种：外境的不并存相违和意识的不并存相违。当然，各自违品事物的灭尽时间也不相同。如果是外境不并存相违的所害，也可以说力量微弱事物的最后灭尽，要经过三刹那，也就是说三刹那之后所害灭尽。而心识的相违不需要三刹那，什么时候你的相续中产生了定解，在那个时候，就可以断掉它违品的增益。我们以前学习中观的时候，也给大家提过这个问题。

火的微尘和水的微尘，因明中经常叫做热触尘和冷触尘，经常用这种专用名词来表达；其实，微尘只不过是我们的称呼而已，实际上就是火和水的意思。水和火本来是不并存相违，首先它们可以同时聚集，这一点跟意识的相违完全不相同。第一刹那的时候，它们可以接触。因为，第一刹那的火是依靠前面它自己的微尘而产生的，水也是如此；所以第一刹那的时候，火和水两个可以接触，这个接触是可以承认的。接触以后，如果火微尘的力量比较强大、数目比较多，到了第二刹那的时候，原来的火微尘就会具有一定的能力，它可以不断地产生；而水的微尘，它的力量比较薄弱，到第二刹那，它已经成了奄奄一息，用世间的话来说，水的微尘就开始没有能力了。到第三刹那，因为火微尘为数比较多、力量比较强，它就不断地产生，它的相续就不断地延续。而水的微尘，到第三刹那的时候就已经没有了，所谓没有就叫做灭尽，第三刹那水微尘根本没有，可以这样说。我们自宗的观点，到第三刹那，所断会灭掉的。所断指的是所害、力量薄弱的微尘。

当然蒋阳洛德旺波尊者的讲义里面，说的是为数多的微尘和为数少的微尘。而法王如意宝以前讲《量理宝藏论》的时候说，微尘多不

多不一定关键，应该说力量强不强。比如说我们世间中，蛇心旃檀火的温度非常高，是一般火温度的七倍；而地狱的火，它的温度更高。虽然地狱火的微尘很少、很小，但是它附近的再大、再多的水微尘，也能完全摧毁。所以，它们是从力量强弱方面来进行损害的，这样说可能比较合理。我们世间的水和火，微尘多不多可以这样说，但是也有一些特殊的情况。当时，上师老人家也是这样讲过。

所以在这里，大家应该知道，如果是外境微尘上的相违，那么第一刹那接触；第二刹那火的微尘多或者力量强，对方水就变成无力；第三刹那的时候，火的微尘不断地产生，而水的微尘再也不能产生，这就叫做能生所生。为什么叫能生所生呢？依靠火这一力量较强的微尘，使原来水的微尘最后变成无力乃至消亡，这叫做产生。那么有没有就像我们前面因和果里面所讲的那样，一个真实的事物让它产生呢？这肯定是没有的。那么，为什么叫能生所生呢？因为所谓的能生所生，不一定它的因非要对果进行饶益。一种是因对果有饶益的能生所生，这是属于相属概念而出现的能生所生；一种是火的微尘让水的微尘变成隐没、变成不存在，实际上，这也可以称为能生所生。

为什么呢？依靠强大的火微尘，能产生水微尘再不能延续下去的状态，人们用词来表示的时候，这就叫能生所生。我们前面说，因和果之间的概念是能饶益和所饶益，那么现在这里是相违的能害和所害，这会不会有矛盾呢？应该说没有矛盾。没有矛盾的原因我刚才也讲了：如果是真实因果，它的近取因和近取的同类果，可以不断地延续下去，这叫做依靠相属的能饶益所饶益关系的能生所生；而依靠不同的事物，使另一个事物的相续不能再继续发展下去，这个人们也称为能生所生，但这个是依靠相违来摧毁对方的微尘，是依靠相违的能害所害关系的能生所生。以上是讲外境中的微尘，应该这样来理解。

"生起决定令增益，不复生即识相违。"这是讲意识的不并存相违。意识的不并存相违跟前面有点不相同。前面事物（外境）的不并存相违，通过三个刹那来毁灭对方。而意识的不并存相违不是这样的，也就是说，你的相续中什么时候生起无我的智慧，那个时候，你原来我执的习气本体就全部断掉，从此以后，你相续中有了无我的智慧，再不可能产生我执，这就是意识上的不并存相违。比如说我们一个人证得了一地，也就是说到了加行道最后，世间殊

胜法末位的时候，在下一刹那中，你的心已经顿悟了，认识到了一切诸法的本性。从那个时候开始，在你的相续中，不可能有原来凡夫那样"我"的执著，这种执著从此以后就完全抛开了。这个内容在其他的道理中也会讲的，应该是在相续上安立的。比如说我的相续中，什么时候产生了无我的智慧，从此以后，"我"的这种增益耽著就不会再产生，这应该是在一个人同类的相续上安立的。而事物上的相违，是从不同类的两个物体，互相排斥、互相矛盾的过程来安立的。以上讲的是意识的相违。

当然有些论师认为，意识的相违也可以用一些刹那来衡量，但这个内容不好理解，就暂时不提。以后如果有机会，可以第二次讲因明，那个时候再详细地讲。第二次讲《量理宝藏论》的时候，你们提醒我，我再稍微详细地分析。但那个时候会不会变得更糊涂了，可能什么都想不起来了。刚才讲什么时候灭违品，这个很关键，自宗的观点已经讲完了。

子三（除诤论）分二：一、遣于外境相违之诤；二、遣于心识相违之诤。

丑一（遣于外境相违之诤）分二：一、遣观察有分无分则非理之诤；二、遣观察无碍功能则非理之诤。

寅一、遣观察有分无分则非理之诤：

谓一刹那若无分，则粗相续皆成无，
如若有分成无尽，故三刹那难消失。

你们刚才说，三刹那以后违品的有实法会消失，但是现在通过我们的观察，好像你们一刹那、二刹那，三刹那的时候，所谓的消失并不成立，对方是这样说的。为什么不成立呢？如果你们说三刹那，那这三刹那中的第一刹那可不可以分？如果第一刹那可以分，那么就像我们前面所讲的那样，二刹那、三刹那以及粗大的这些法没有办法组成和建立。第一刹那如果不能分，它是一种常有不可分割的东西，那么三刹那、四刹那以及最后相续的概念，也无法成立；如果你说第一刹那可以分，那么第一刹那也分成三份，其中的第一份又可以分成三份，这样一来就变成无穷无尽了，因此你们说的所害微尘在第三个刹那灭掉，根本不能成立。为什么三刹那不成立呢？首先第一刹那不成立，第一刹那怎么不成立？有分也不成立，无分也不成立。对方给我们提出了这样一个问题。

下面萨迦班智达回答说：你不要着急，不会有这个过失。如果有过失，我不会建立这样的宗派。你好好的，情绪要稳定，不要特别着急，有话慢慢说，不要生气，尤其是出家人更

不能生气啊，你们不是穿着红色的袈裟吗？穿着红色袈裟的人，都不能生嗔恨心啊，佛陀告诉我们……（众笑）

刹那原本无部分，相续亦唯刹那生，
微尘刹那不同故，于三刹那灭违品。

三刹那以后灭违品的说法应该是成立的。为什么成立呢？因为，刹那实际上是观待时间的。按照我们名言来讲，时间应该有一个最小的单位，最小的一个单位必须要在名言中安立。如果这个没有安立，那我们世间中所有的概念，全部都会错乱，全部无法安立。

为什么这么讲呢？比如说，我们现在 1 年有 360 天，360 天中，1 天有多少个小时？这样一来，所谓的一天，也应该依靠最小的一个时间单位来安立；从物质的单位来讲也是如此，比如说我们现在的人民币，十分是一角，十角是一元，如果最细微的那一分钱没有，那么所谓的一角、一元也无法安立。同样，我们现在时间中，所谓的一年，也是有多少个小时，小时也有多少分钟，分钟也是由多少秒组成的。如果最细微的秒没有，那么我们整个时间的概念都无法推算。所以那天我讲前两品的时候，在所谓现在刹那存不存在的问题上，也分析过。当然依靠胜义谛的观察方法，像金刚屑因和有




无生因等，依靠中观的这些道理来进行推理，不要说现在的一刹那，任何事物也是不存在的。这一点，凡是佛教徒没有一个不承认的。但是你不用胜义谛来进行甚深严格的观察，仅从世间名言的角度来观察的时候，应该说最小的一个时间单位如果没有，是不合理的。因此，这里以最小的时间单位来安立的时候，火和水第一刹那接触，第二刹那无力，第三刹那灭违品，应该这样来安立。

当然我是这样认为的：从我们眼识和心识来看，不一定看得出来，真正相违的事物，所害灭除时，只是大的一些事物我们能见。比如说由无数个微尘组成的一碗水，这碗水放在钢炉旁边，或者说特别大的火旁边放一滴水，那个时候，在短暂的时间中会灭的。但这完全是我们粗大的分别念来安立的，这个时候，肯定不是微尘和时间的无分刹那。所以，最细微的刹那是不可分割的，相续也是依靠刹那而产生的。如果第一个刹那，再分再分再分……最后直到无穷，那么什么时候，才有所谓的相续啊？它由多少个刹那组成，根本没办法计算，如此，一分钟或者一秒钟的时间就无法认定了。应该说，从时间自己的本体来讲，最短的一个刹那应该是存在的，这个是它的一个形成过程，这

个最短的刹那就叫做最细微的时间。

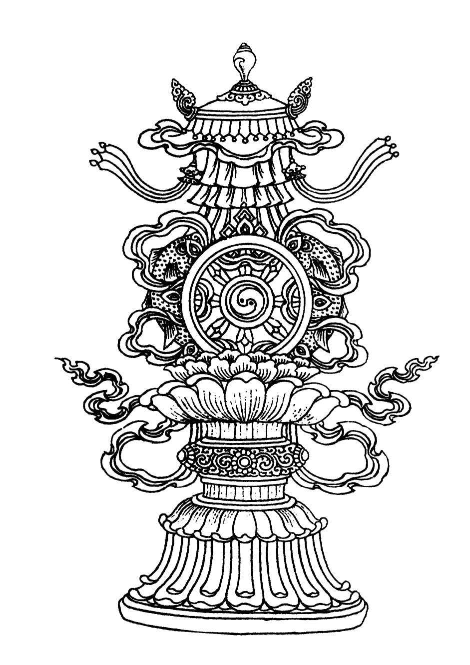
昨前天有些道友在回答问题的时候，我当时问，柱子到底是产生还是毁灭？他说是产生。我说产生的柱子是灭还是不灭？当时那位道友没有回答，现在好像是笑嘻嘻的。意思就是说，我们这个柱子，现在正在产生的时候应该说也正在毁灭。正在毁灭的话，生和毁灭是不是同时呢？是同时。可能你们也记得，前年我们学习世亲论师《俱舍论》的时候，在《自释》当中也有这个道理。以前没有的现在存在，叫做生；现在存在的以后没有，叫做灭；所谓生住灭中的住，也不是未来的灭，也并不是过去的不存在，就是现在的这一刹那。那这样，一个刹那中即是生、即是住、即是灭，可以这样。为什么呢？因为它是有为法，所以生住灭的法相在有为法上面应该是存在的。如果只有生没有灭也不行，只有灭没有生也不行。因此，我们有些事物的本体，以因明的名言量来很详细观察的时候，实际上它有它的特点。当然我们世间人所谓的生，比如说苗芽从种子中出来叫做生，它整个成长的过程，叫做住，最后它摧毁完了以后，叫做灭，这是非常粗大的一种概念。在因明当中，这种老百姓的智慧，肯定是用不上的，因为这是非常粗大的一种概念。我

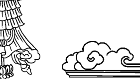
们谁都知道，小孩子已经生了，现在他没有死，住在人间，最后变成老人已经死了，这样的生老死是非常粗大的一种概念。在一个柱子上面，所谓的生住灭，应该可以这样来安立。如果我们说，这个柱子现在正在产生，但是没有灭的话，那么就是没有灭和住的一种生。但是这样的法相，在有为法中能不能安立？谁也没办法安立的。

这样一来，我们就可以知道，应该承许名言中的最细微的时间概念。因为我们前面也讲了："三时顿时不生故，现在刹那乃无分。"因为未来过去现在的时间，不可能同时产生，因此现在的时间，现在的这个刹那，应该说是无分的。现在这个刹那，再没有办法分的这样一个时间，应该是有的。所以，相违的事物依靠这三个刹那来计算，就没有任何相违。当然前面也讲了，相违不是安立在刹那上，应该安立在相续上。为什么呢？因为在相续上，它最后不能再继续并存下去，是从这个角度来安立。如果比较严格一点，或者比较细微一点，其实刹那也有产生相违的，但是这个问题，我想我们在这里也没有必要分析。他这里意思是说，刹那没有办法分，相续依靠刹那而产生。

时间的刹那跟微尘是不相同的，比如说微

尘，三个微尘现在也可以同时存在的，没有依靠细微微尘，实际上粗大的微尘不能产生；而时间与之完全不相同，现在的刹那是无分的，是在这样的不可分割、最细微的三个时间当中不断产生的。跟微尘不一样，刹那并不需要依靠同时存在的微尘集聚，因为时间是连续性的东西。因此，你们所说的过失，我们是没有的。所以，第三个刹那的时候，所谓的违品一定会灭的，一定会不复存在的，它的所断违品再也不会产生，这样的道理是合理的。





第四十一课

下面，继续宣讲因明中的不并存相违。不并存相违在本体上不存在，但心可以假立。建立自宗，昨天已经讲完了，现在是辩论。昨天是无分刹那方面的辩论，今天是无碍功能（无阻功能）方面的辩论。

寅二、遣观察无碍功能则非理之诤：

有者如是而声称，冷触无阻之功能，
生具功能无功能，如何冷触无需用。

这里是讲对方观点。讲对方观点的时候，下面的讲义要稍微做一点修改，等一会按我说的内容来理解就可以了。前天我们已经讲了，不并存相违有两种：一种是外面事物上的不并存相违，就像水的微尘和火的微尘一样；还有一种是我们心相续上的不并存相违，就像定解和增益（所断）一样。

辩论前先介绍一下"无阻功能"。无阻功能是一个专有名词，意思是，一个法后面的刹那没有任何阻碍，一定会产生，这样的法叫做具有无阻功能的法，此功能没有任何阻碍。比如说，青稞种子最末位的刹那具无阻功能，因为它的这一个刹那过了以后，马上要产生它后面青稞苗芽的果，这叫做无阻功能。

对外境上的不并存相违，对方有些论师提出了这样一个问题：与火的微尘同时存在的水的微尘，实际上有无阻功能。那么与火同时的水的无阻功能，对它后面刹那的法，是有能力产生还是没有能力产生？也就是说，这一无阻功能到底有能力产生后面的刹那呢，还是没有能力产生后面的刹那？如果你说无阻功能有能力产生，那么虽然火在旁边具足，但是也不能害它，因为这个无阻功能一定会产生它后面刹那的法；如果你说这个无阻功能没有能力产生，那么火的微尘没有必要与它接触，因为到了第二刹那的时候，它自己的相续会自然灭亡的，这样以后，即使相违的火根本不存在，实际上它也会自然而然死掉的。这样一来，你们所谓的火和水的微尘相接触以后，另一个变成无有能力，这种说法实际上是不合理的。不管是有功能也好，无功能也好，实际上火的微尘对刚才水的微尘来讲，根本没有用了。对方给我们提出了这样一个问题。

我们可以用世间的一个比喻来讲，当然这个比喻也并不是特别的贴切，但是从为了好懂也可以。我们以敌对双方之间的关系做比喻：其中势力比较薄弱的这个人，他最后的无阻功能，是产生失败的一个人？还是产生胜利的一

个人？如果说产生的是失败的人，那么这边具有强势力的敌人就没有用了，因为对方毕竟是要失败的；如果产生一个强有力、能胜利的人，那么这边的敌人即使再英雄也没有用，因为对方是产生强有力且胜利的人的缘故。以这种方式来理解，应该是可以的。

对方给我们提出了一个，关于无阻功能的微尘刹那辩论的问题。不管怎么样，水的冷触尘均不需要火的热触尘，对方给我们提出了这样一个问题。

下面，我们对他进行回答：

冷触无阻之功能，乃二刹那近取因，
值遇相应俱有缘，方可出生彼之果。

这里是说，你们所谓的冷触尘的无阻功能，我们可以分析，在分析的过程中就会发现：一般来讲，水的无阻功能的微尘（水的微尘），它可以利益第二刹那，是第二刹那产生的因。也就是说，无阻功能是产生第二刹那的近取因。但是至于你们刚才提出的问题，就是这种无阻功能到底能不能产生它后面水的微尘？关于这个问题，我们不能直接回答，应该观待不同情况：如果水的微尘遇到了非常强大的俱有缘的火微尘，那么水的无阻功能的微尘，实际上不会产生第二刹那，因为与它相违的火微尘的力量太

强大的缘故，它在第二刹那的时候会毁灭的；如果说它的俱有缘——火的微尘力量比较薄弱，在这种情况下，刚才无阻功能的这个水的微尘，它后面的刹那可以不断地产生。所以我们对他回答，能产生还是不能产生，主要取决于对方火的微尘：火的微尘如果强大，它不会产生的；火的微尘不强大，会产生的。因此，它要观待这个俱有缘。

以这种推理，我们可以了知很多类似的情况。比如说瓶子，一般来讲，瓶子后面的相续是依靠前面的相续作为近取因而产生的。但是，瓶子的相续是继续下去还是间断，这要看俱有缘的铁锤是不是强有力：如果铁锤强有力，那瓶子的相续就不能继续下去；如果铁锤没有力量，那瓶子的相续还可以继续下去。

所谓相违，有些在本质上有能害所害的关系，有些对事物的差别起一定的作用。比如，火和水在本质上是抵触的，但是水的本质在我们面前是消失还是不消失，主要取决于火微尘是强大还是不强大。在这种情况下，我们一定要把近取因和俱有缘之间的差别分清楚。因为俱有缘和近取因两者，有些时候在事物产生的过程中会起作用，就像依靠青稞种子产生青稞苗芽的时候，地水火风变成俱有缘，对相续不

断地产生也起作用；有些时候在事物灭亡的过程中会起作用，从相违的火和水的本质上进行观察，火成了一种俱有缘，在那个时候，使水的相续不能再延续下去，火也起到这样一个作用。这两个因缘在不同的场合中有不同的作用，这一点大家一定要了解。

当然，世间中的相违跟论典中严格的相违还是有一定的差别。在世间，人们是这样说的，敌对双方之间有矛盾。但实际上，这种矛盾也可能有共存的现象。虽然我跟这个人之间有一点矛盾，但是我们可以在一个场合共同生存，表面上好象没有什么矛盾，这种情况也是有的。但在这里，真正的矛盾、真正的相违是依靠一个强有力事物的威力而摧毁另一事物，真正相违的界限是这样的。所以，我们人与人之间的相违只不过是一种概念。真正的相违，一个事物存在的时候，另一个事物在它的范围中没办法存在，一定会灭亡的，这样的一种法才叫做相违。

丑二、遣于心识相违之诤：

谓所断体或断种，无论如何亦非理。

对方给我们提出来的问题是什么呢？因为我们前面已经讲了，当相续中产生定解的时候，增益的本体会断掉。对方认为，相续中产生定

解的时候断除增益是不合理的。他们问：到底是断增益的本体还是断增益的种子？对方给我们提出这个问题。

如果你说断增益的本体，实际上我们的心专注在其他外境的时候，一个人的相续中不可能产生两种分别念的缘故，那个时候他也不会执著那种增益，所以本体的不执著在谁的相续中都可以偶尔产生；如果你说从种子上根本断掉，但在凡夫地的时候，这是根本不可能的事情。这样一来，你们虽然说依靠定解来断除增益，但是这种说法是不合理的。不合理表现在两个方面：第一个，断除增益的本体方面不合理；第二个，断除增益的种子方面不合理。

对方的想法是这样的：比如说，柱子常有的执著叫做增益，无常的执著叫做定解。你要断除增益的话，是不是断除本体？如果断除本体，虽然我有时候执著柱子是常有的，但是一会儿我就不执著柱子了，我的心转移到其他事物上，如瓶子或者佛像等，那个时候，在我的分别念的境界中根本没有柱子常有的本体，那这已经成了断除本体。如果是断除常有执著的增益种子，这在凡夫地是绝对不可能的事情。所以，你们虽然说依靠定解来断除增益，但这是不可能的，因为断除本体也不合理，断除种

子也不合理。

对方提出来的问题是这样的，我们下面对他们进行回答。

亦有断种之对治，定无增益无二过。

这有两种情况，断增益种子的对治方法，在世间中也是有的，还有依靠定解来断除增益本体，所以无有增益是合理的。因此，你们刚才给我们发的这两种太过，绝对是没有的。

断除增益种子怎么会有呢？比如说，我们先在资粮道或者加行道了解到柱子无常或者万法无我，并在自相续中生起了一个决定性的定解，最后在小乘的预流果或者大乘见道的时候，真正生起了不可退转的见道智慧，以这个见道的智慧就可以断掉增益的一切种子。所以，在我们世间断除增益种子的现象并不是没有的，完全是可以的。

第二种情况，也就是说定解一生起来时候，增益的本体就会断掉。其实，断除增益本体跟心识专注到别的地方，这两种现象有非常大的差别。有什么差别呢？比如说我的相续中没有生起真正量的定解，那当我看见这个柱子的时候，就觉得柱子是常有的，中间我就产生其他一个分别念，而去执著牦牛、大象等，过一会儿念头又返回来执著柱子，原来执为常有的念




头就马上恢复。在我的相续中，把柱子执为常有的增益，这种颠倒心识永远都会产生。相反，一旦我通过闻思知道，柱子的的确确是无常的，我原来执著常有的想法和见解完全是错误的。在我的相续中真正生起了这样的定解以后，什么时候我执著柱子，就会有无常的概念，不会有常有的概念。就像我们首先把花绳看作毒蛇，然后通过照明灯完全知道：噢！原来这是花绳。从此以后，当我再看见这个花绳就不会错认为毒蛇。所以刚才你们所说的，我的心转移到别的事物就是断除增益的本体，这跟我们相续中真正生起以正量引发的定解而断除增益的本体有天壤之别。因此，这里一直要求什么呢？就是要依靠正量在自相续中真正得到真正的正见。对方认为，我的心不专注的时候也没有执著邪见，所以这也叫断除；其实这不叫断除，只不过在那个时候没有这种执著而已。而定解，就像《定解宝灯论》里面所讲的那样，什么时候你的相续中真正的定解生起来，从此以后就不会对这个法有邪执、邪念。所以，定解的确非常重要。不管讲因明也好，讲中观也好，定解都很重要。

其实，定解的范围是方方面面的。比如说，有些人以前不知道释迦牟尼佛到底是什么样，

通过学习因明以后，就知道在整个三千大千世界中，唯一的量士夫就是佛陀。那这样，以后看到佛像也好，别人提起佛也好，不管怎么样，对佛非常正确的认识就会浮现在脑海当中，不会有原来的到底佛存不存在，这种怀疑是不会有的，因为相续中已经真正产生了对佛的正确定解的缘故。或者说我们对业因果的概念也好，柱子无常的概念也好，人身体不净的概念也好，很多的见解在自相续中真正以正理引发出来，以后就不会退失。我们以前也再三说过，依靠理证而引起来的正见如果在自相续中真正生起来，那么以后就不会再恢复到原来的邪念中去。而有些人，比如说我今天对佛的信心很好、很不错，再过两年或几年以后，由于环境的变化，对佛还会产生邪见。那这是什么原因呢？原因就是，原来在自相续中根本没有生起以理引发的定解。什么叫做以理引发的定解呢？就是通过自己的理证智慧来再三观察，最后得到不随他转、不可动摇的见解。如果这种定解生起来，你在有生之年乃至生生世世也不会退失。所以说，我们通过学习，尤其是依靠因明的道理对业因果等世间很多真理生起定解，是非常重要的。

癸四（确定相违之量）分三：一、破外境相违；二、建立心前相违；三、遣除诤论。

子一、破外境相违：

首先讲外境中没有相违，也是依靠心来安立的道理。

犹如相属此相违，亦于实境不成立，
唯以分别念增益，而安立此为相违。

这里是说，相违与前面第六品所讲的相属一样。所谓相属，不管是彼生相属还是同性相属，在外境当中不存在，是我们分别念假立的。这个道理，前面已经详细讲过，每一个人肯定会明白的。同样，现在我们讲的第七品中的相违跟相属也没有什么差别，在真实的外境中，能害和所害或者说相违（此相违和彼相违），根本不可能成立，唯以分别念增益而安立。

有些人可能会这样想：相属在外境中不成立也是可以的，这一点我们不得不认可，但是相违应该在外境中存在。比如说火与水，它们接触以后，火获得胜利，而水却失败而灭亡了。所以这并不是心来假立的，在外境上确实有不同的力量，这两个力量互相排斥，这叫做自性上的相违。

我们可以对此做详细地观察，如果没有观察，我们无始以来都有这方面的串习，一直在串习这样的分别念，就会认为这是对的。当然在这一点上，符合道理的外境应该是有的。但

是，所谓相违就是互相排斥的意思，这种排斥和矛盾就是我们的分别念来安立的，在真正的外境中并没有真实的相违。

为什么没有相违呢？下面，我们对外境火和水的本体进行分析。如果火和水在同一个时间中存在，第一刹那它们接触，那个时候相违的事情没有发生，因为两者都存在，并不是不并存相违，而是并存，所以这不叫相违；到了第二刹那，一个微尘有力量，一个微尘没有力量；第三刹那，力量弱的就消失了。那这两者是不是叫做相违呢？肯定不是相违。就像我们前面观察那样，所谓相违，两种法以上才可以叫相违，一个法自己对自己相违是无法成立的。如果需要两个法，那么火的微尘强大的时候，水的微尘已经灭完了。一个强大的事物产生的时候，不强大的事物已经不存在了。而水微尘这种所害、无能力的东西产生的时候，火的微尘已经不存在了。所以它们两者之间就像我们前面所讲的那样，因存在的时候果不存在，果存在的时候因不存在。如果两个事物要相属，互相要产生关系，那两者必须都要存在，但是两者并不能同时存在。如相属不成立一样，相违也要有能害所害。如果能像我们两个人同时存在一样，我是他的能害者，他是我的所害者，

那可以发生这种情况。但是，我们真正在火和水的本体上详细观察，当两者都存在的时候还没有害。如果害的时候，能害者产生时，所害者还没有产生；而被害的这种无力产生时，能害者早就已经灭完了。这就说明，只要我们进行详细观察，所谓的相违的确是不存在的。相违的这种法应该是有的，但是，能害所害的关系、过程，全部是依靠我们的分别念来安立的。

或者可以这样说，同时的法也没办法相违，非同时的法也没办法相违。如果非同时，那怎么相违呢？没办法的。上一代死完了的人对下一代的人有没有直接损害？不可能的，他的自体已经灭完了。同样的道理，能害所害的关系，我们用自己的智慧详细去观察，的的确确是得不到的。

还有，因和果之间如果真正有能害所害的关系，那应该用一种量来决定。这种量，首先看我们的现量能不能成立？现量绝对不可能成立。前面的因和果，因也看得到，果也看得到，这样的一种眼识有没有呢？绝对不会有的，只不过大家将相续错认为一体而已。同样的道理，现在的能害和所害，能害也看得到，所害也看得到，这样的一种眼识有没有呢？绝对没有。因为眼识是现量性的，它只能取刹那性的东西，

不可能取相续性的东西。这样一来，以现量是不能成立的。现量不能成立，比量如果能成立也是可以的。它们两个之间真的有一种能害所害的关系，不是心假立，而是在外境上存在，那也是可以的。但是，这一点也绝对不可能成立，因为一者存在的时候，另一者不存在。

当然，我们用中观的观察方法来进行观察，相违的本体也是不存在的。而因明并没有那么细致，因明只不过是，在名言中，能害所害的关系在所有外境事物上不成立自相，全部是我们的分别念进行假立的。但是也有一些是成立的，比如依靠我们的无分别念，也能取到刹那性的东西、无常性的东西。所以，因明的说法跟中观的说法有很大差别。我们在这里，并不是以中观观察胜义谛的智慧来进行分析，这个大家一定要清楚。因此，能害所害的相续不可能共同存在，只不过人们的分别念认为，水的法跟火的法是互相相违，从而安立为水火不容、水火相违，立出了这样一个定义。实际上，这是绝对不可能存在的。相违也是这样的，相属也是这样的。

可能有些人这样想，通过现量所知道的，不管是相违的法也好，相属的法也好，都是刹那性的东西，而最后我们要用决定性来衔接，

那么它们两个之间的道理是怎么样成立的呢？比如说外境上的相违，三个刹那圆满，而我们的眼识根本见不到三个刹那之间的关系，那这是依靠什么样的方式来了知的呢？要了解三刹那，必须要有一种推理。如果没有推理，那仅凭我们的眼识，第一刹那火和水接触，第二刹那水变成无力，第三刹那水毁灭，这样的关系都照见，是不可能的。这样的眼识，就像我们在第一品、第二品中所讲的一样，是非常困难的。但是我们通过比量知道，这是现量性的东西。也就是说，以前自己所了解的现量的法，通过后来的比量来了知。因此我们前面讲相属的时候，为什么自宗既要有现量又要有比量，原因就在这里。否则，就会有这方面的怀疑。

子二、建立心前相违：

除非可见不可见，无定相违之他量。

意思就是说，除了可见和不可见以外，再没有决定相违的其他量。那么，火和水之间的相违是依靠什么样的正量来确定呢？我们可以说，与前面讲因果的时候一样，也是通过见和不见或随存随灭的三种层次来决定的，除了这个以外没办法决定。前面确定因果的方式是这样的：在一个清净的地方，首先两者都未见，然后看见因，最后看见果；或者，首先见到因

中产生果，然后看不见因（因不存在），最后果也不存在，有这样两种层次。同样的道理，我们这里就像因果一样，首先能害所害两者都不存在，比如说火也没有，水也没有，看见这样一个地方，然后强有力的火已经存在了，最后水不存在，通过这样的方式来了解也是可以的；或者，首先看见水——冷触存在，然后看见强有力的火——热触，再过一会冷触都没有了，通过这种方式也可以了解。通过以上两种方式可以了解，火和水是直接相违。在蒋阳洛德旺波的讲义中，其实就有这两种解释方法。意思就是说，这两个法为什么相违呢？通过这种方式也可以了解。原来这个屋子特别冷，但后来你生火了，过了一会寒冷全部都没有了。通过这种方式，可以确定它们是相违的。

如果是人，依靠口里面的语言就可以知道，他们两个之间有矛盾。比如，有人一接触别人就说某人的坏话，这个人是如何如何不好，一会又要说他的坏话，一会又要说他的坏话，那这两个人之间肯定有矛盾。我们通过别人的语言也会知道人与人之间的矛盾。但是火和水之间的矛盾，是通过自宗随存随灭的关系来知道的。不然，我们也看不出来，火也不会说：啊！我跟水的矛盾挺大的，我根本不愿意见这个水；

我这个火的颜色是红的，水的颜色跟我不同。等等，火不会这样说话。总之，火和水为什么相违呢？我们应该通过随存随灭的方式来了解，除此之外并没有别的能了知的量，就是这个意思。

子三、遣除诤论：

谓冷触灭火共相，不定具力则不成，
有者说用具力因。

对方说，对于冷触的灭亡，如果我们运用因来进行推理，那是依靠火的共相呢？还是依靠强有力的火？

如果我在别人面前说：我的前面不会有寒冷，不会有冷触，因为火存在之故。我只说火存在，没有说是强有力的火，也没有说是微弱的火，光说一个火的总相，那对方就会说，光用火的因来推出这个地方不存在寒冷，这是不定因。为什么呢？因为，你光说火是不合理的。如果是说强有力的火，那你的前面不会有寒冷；如果没有强有力的火，那就不一定能遣除你前面的寒冷。所以对方认为，这是不定因。

有些人说：一定要用具力的因。具力的因是什么呢？比如，我的前面不存在寒冷，因为前面具有强有力的火之故。因为用了一个强有力的火作为因的缘故，所以这个推理是合理的。

但对方说，以具有强有力的火作为因，有不成的过失。为什么不成呢？因为当时冷触（寒冷）不可见，故而热触（火）比它力量强大这一点无法成立。

对方的意思是说，当通过比量来说明前面不存在寒冷的时候，如果说因为有火的缘故，那也不成立，这变成不定因；如果说是强有力的火，那也不成立，这是不成因。简单地说，仅说火有不定的过失，说具有强有力的火有不成的过失。这样以后，那你到底用什么样的论式来证明前面不存在寒冷？到底是强有力的火呢？还是以火的共相？对方提出了这样一个问题。

在萨迦班智达还没有回答的时候，"有者说用具力因"，有些论师在中间站出来说，运有具力因可以成立。他们说，光是一个火的共相作为因，不能成立这个推理，应该说是以具有强有力的火作为因。也就是说，刚才后面那种因是正确的：前面不存在寒冷，因为强有力的火存在之故，运用这种论式可以进行说明。

以上观点萨迦班智达都不承认，他说：

自体唯依火共相。

这个推理的因的本体，仅仅是依靠火就可以了，不需要用强有力。那有没有刚才的过失

呢？没有的。你只要说：前面没有寒冷，因为存在火的缘故，这样就可以了。因为，凡是火存在的地方就不会有寒冷。不管火的大小是什么样，强有力也好，微弱也好，只要有火存在，在它所覆盖的范围中就根本不可能有寒冷，哪怕是非常微小的一个火星，一个小小的火，在它所"管辖"的范围中就不会有寒冷。如果你说强有力，那也不一定。比如你说前面不会有寒冷，因为具有强有力的火的缘故，那我们可以说：这也是依靠观待而安立的，也许在你房子里面，火比较大的话，不会有寒冷，但是超出这个范围很有可能还存在寒冷。所以说，只要用火作为因就可以了，不一定要用强有力。因此萨迦班智达认为，只要用火的因就可以推出，在它所"管辖"的范围当中根本不可能存在寒冷。因此，通过这种方式来了解是非常合理的。

壬二（互绝相违）分二：一、宣说他宗非理；二、安立合理之自宗。

癸一（宣说他宗非理）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

子一、宣说对方观点：

若谓某法离他法，即是互绝之相违，
分类直接间接违，间接违亦许二类。

因明前派和后来的克珠杰等格鲁派的一些大德是这样认为的：什么叫做互绝相违呢？不管是什么样的法，只要远离其他法，也就是说其他法在这个法上面不存在，那这两个他体的法就叫做互绝相违，如柱子与瓶子。他们认为，柱子的本体实际上远离了瓶子，瓶子的本体已经远离了柱子，所以它们两者是互相绝开的，已经互相绝离了。这样以后，它们之间的关系叫做互绝相违。他宗认为凡是它体的东西都应该是互绝相违，因为从柱子本体的角度来讲，其实瓶子非柱子，所以它们应该是互相离开的，这叫做互绝相违。

他们认为，如果对互绝相违进行分类，就有直接相违和间接相违两种。间接相违也可以进一步分为，具有直接相违差别法的间接相违和不具直接相违差别法的间接相违两种。

从实体和反体方面也可以进一步分：

实体反体之相违，各有二种共六类。

从总体来讲，互绝相违分直接相违和间接相违。然后，间接相违也分两种，具有直接相违差别法的间接相违和无有直接相违差别法的间接相违。

如果我们从实体和反体方面来分，实体方面分三种，反体方面分三种，总共有六种分类。

怎么样分的呢？从实体的角度来讲，实际上可分为直接相违和间接相违两种；而间接相违也分为实体方面具有直接相违差别的间接相违和实体方面无有直接相违差别法的间接相违两种。这样以后，实体方面总共有三种类别。从反体方面来讲，也是同样的。首先，反体方面分直接相违和间接相违两种。然后，反体方面的间接相违又分反体方面的具有直接相违差别法的间接相违和反体方面的无有直接相违差别法的间接相违两种。这样，实体反体合起来共有六钟分类。

这六种，我们分别举例说明，应该如何安立。首先是实体方面的直接相违和间接相违。如白色与非白色，人和非人，或者说蓝色与非蓝色等，这些是实体方面的直接相违，这比较好懂。因为颜色也好，人也好，海螺也好，这些东西都是实体法，所以这是实体方面的直接相违。他们的因明分法就是这样的，稍微复杂一点，但是你知道了以后，也不是特别的复杂。下面是实体方面的间接相违，这分为两种，一个是具有直接相违差别法的间接相违，这就像非蓝色与青莲花一样。为什么呢？因为非蓝色和蓝色是直接相违，而青莲花具有蓝色这个差别法，这样以后，非蓝色与青莲花就应该是具

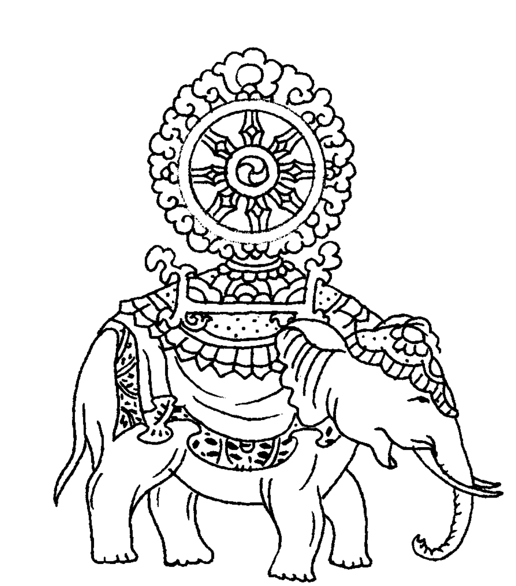
有直接相违差别法的间接相违。而红色与白色，或者黄色与蓝色等，这些是没有直接相违差别法的间接相违，这个比较好懂。这三者，他们认为全部是从实体上面来分的。

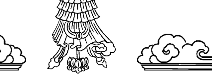
然后反体方面的三种相违，举例说明如下：比如柱子无常，是所作之故。所作是这个推理的因，而非所作不是这个推理的因，因和非因实际上是从反体来分的，这两者叫做反体的直接相违。非因跟所作是反体方面的具有直接相违差别法的间接相违。无常的反体和所作的反体，是反体方面的无有直接相违差别法的间接相违，因为它们没有任何直接相违的差别法。

这些相违法，表面上看起来比较复杂，但是你了解以后，也不是很复杂。总的来讲，反体方面有三种相违，实体方面也有三种相违，因明前派是这样认为的。

下面，我们需要驳斥有些观点，也需要建立自己的观点。总的来讲，任何法如果相违，应该有两种相违，不并存相违和互绝相违。而互绝相违中对方分了这些，你自己是否认为也是这样？是不是他们之间真的有相违的关系？反体的相违和实体的相违的分法合不合理？当然，我们下面讲第八品的时候也会讲的，实际上这样的相违是不合理的。为什么呢？其实，

反体的很多相违是我们心假立的，而实体的相违在外境中本来都是不成立的。所以，如果心和外境没有以遣余的方式来了解，实体上也安立一个，反体上也安立一个，而且反体上的东西在外境上存在还是不存在？这样分析是很麻烦的事情，因此我们下面会对这些观点进行驳斥。也就是说，因明前派的分析方法不太合理。而不太合理的原因，到时候我们会知道的。前面也讲过，因明前派最喜欢将事物上面的反体和实体搅在一起，并经常以这种方式来安立他们的观点，但这种说法不太合理，到时候我们可以遮破。





第四十二课

下面宣讲《量理宝藏论》第七品中的互绝相违，前面他宗的观点已经讲完了，现在我们驳斥他宗观点。

子二（破彼观点）分三：一、真实遮破；二、破遣过之答；三、说明异体称相违之密意。

丑一、真实遮破：

若离他法是相违，所有相属成相违。

若承许此相违破，相属则立皆失毁。

前面，因明前派和因明后派的个别论师所承许的观点，我想大家应该记得清楚。下面，萨迦班智达开始遮破他们的观点。因为他们把互绝相违分六个方面来进行阐述，并且他们有一个最主要的观点，凡是他体的东西就是互绝相违。下面，我们就驳斥“若离他法是相违”的观点。如果仅仅因为某一个法远离了他法，就把它们安立为互绝相违，那这种说法非常过分，极不应理。为什么不应理呢？因为所有的相属都变成相违了。比如说火和烟、种子和苗芽以及父亲和儿子以及夫妻等，这些都是他体的法。凡是他体的东西如果都是相违，那世间中所有他体的东西都应该成了相违。种子和苗芽之间也是他体的缘故，也应该成了相违。同



时，按照他宗所承许的反体的角度来讲，所作和无常的关系也应该成了相违。那这样，世间所有他体的东西都全部变成了相违。如此，不仅是柱子和瓶子等他体法之间成了相违，而且无常和所作等所有相属的法也都变成了相违的关系。

如果你们承许，凡是相属的东西都是相违，那这是非常不合理的。为什么不合理呢？按理来讲，如果两个事物的关系是相违，那以相违的推理就可以遮破另一个法。比如说我前面根本不可能存在火，因为强大的水分——冷触存在之故。或者说我前面不会有光明，因为有黑暗存在之故。因为，当一个事物存在的时候，它违品的另一个事物就是破斥的对象，不可能存在。如果按照你们的观点，这一点也是不合理的，因为相属的东西全部相违。那这样一来，我前面不存在水，因为有火的缘故，这种推理就完全不合理了。应该说我前面有火，有水的缘故；或者是，强有力的火存在的缘故，我前面应该有水。也就是说，火所接触的范围中应该存在水，应该反过来这样进行推理。还有，按照你们的观点，依靠相属来建立也是不应理的。比如我们平时经常用的推理：山上应该有火，有烟的缘故；柱子是无常，因为是所作的

缘故等等。为什么所作和无常两者，要用所作来推无常呢？因为它们之间有同性相属的关系。可是，按照对方观点，这两者之间是反体的相违；那这样，这种推理、这种建立，也就完全不能成立了。你应该说，柱子不是无常，因为所作的缘故，应该变成这样了。因为相违的东西要利用因的时候，它们之间的关系完全是相反的。另外，山上应该有火，有烟的缘故，这种推理也不合理。应该反过来这样说，山上不可能有火，有烟的缘故，因为它们之间是相违的关系，既然相违，那就不可能并存。所以对方的观点，凡是他体的东西就承认为相违，这是不合理的，大家也应该详细分析。

虽然因明后派的有些论师，如克珠杰等，他们对萨迦班智达也有一些遮破的语言，但实际上，他们的语言根本没办法破掉萨迦班智达。我们宁玛派全知麦彭仁波切的观点，也是这样承许的。其实我们这样承许，因明后派的论师根本没办法遮破，也就是说应该这样来建立观点。对此，我在这里不广说。

总而言之，是他体的东西不一定是相违，我们可以这样来理解。如果凡是他体的东西都是相违，不管是反体也好，实体上也好，那就成了我们昨前天所讲那样，世尊说法和世尊成

为遍知，这两个不同反体也应该成了相违。可是在因明许多论典中，像《理滴论》等，都异口同声地说：世尊说法和世尊成为遍知两者没有任何相违之处，这说得非常明确。这样一来，我们大家应该清楚，凡是他体的东西不一定相违。虽然相违的东西也有他体，但是他体不一定就是相违。下面我们安立自宗的时候，对这个问题也会阐述。

这是真实遮破对方的观点。这样遮破以后，对方有些不服并开始与我们进行辩论，我们也再次遮破对方的观点。

丑二、破遣过之答：

谓异体属或无关，是自本体遮他体。

这是对方给我们提出的辩论。他们的意思是说，凡是他体的东西就应该是互绝相违，如果他体的东西不是相违，那就不合理。怎么不合理呢？他们是这样说的：比如火和烟、所作和无常、苗芽和种子等，它们之间有相属的关系；或者说蓝色和黄色等，它们之间没有直接的关系。没有关系的这些法也好，有关系的这些法也好，凡是他体的东西都应该是相违的。为什么相违呢？因为，是自己的本体就完全遣除了其他的本体。比如蓝色这种事物，实际上在它的本体上已经遣除了黄色的东西；烟的本

体上，也已经遣除了火的本体；在所作的反体上，也已经遣除了非所作或者无常等反体。既然遣除，那是烟就不是火，是和不是应该说是相违的。

又比如，他们认为柱子和瓶子完全是互绝相违。为什么相违呢？因为，在建立柱子本体的时候，在柱子的里里外外、前前后后，从哪一个角度来讲，瓶子的一点一滴也不存在。如果不存在，是柱子就不是瓶子；这样以后，是和不是应该有一种互绝相违。所以对方认为，不管是有相属的关系也好，没有相属的关系也好，凡是他体的东西都应该是相违。

在没有经过详尽观察的时候，我们也会认为对方的话的确有道理，但这种说法是不合理的。怎么不合理呢？

相违可得遮破故，可见不得成无需。

这种说法肯定是不合理的。因为，如果它们之间相违，那么得到一个法，另一个法根本不可能存在，它们之间有这样一种推理方法，这叫做相违可得因。我们下面讲自利比量的时候，也会给大家讲的，到时候应该会清楚的。所谓相违可得因，意思就是说，我前面不可能存在火，因为强有力的水存在之故；因为得到强有力的水的缘故，所以与它相违的东西不可



能有，这叫做相违可得因。这种可得因实际上是遮破它的违品，相违本来就是如此。

然后，如果是相属或者是其他的他体，那么由可见不可得因就可以建立。比如说，在我前面这个黄色的事物上不可能有白色，如果有白色，我就可以见到；但是，因为我没有见到的缘故，所以在这个物体上不可能有这种颜色存在。本来这是一个非常正确的推理，但是，如果按照你们的说法，黄色和白色是互绝相违，那么这种相违就不应该用可见不可得因来进行推理。如果你用可见不可得因来遮破，那就不合理，它应该由相违可得因来进行破斥，这个道理大家应该清楚。

如果它们之间真的有相违，那么我们就不能用可见不可得的因来进行推理。比如说，我前面红色的东西是存在的，而这上面白色的东西不存在。那么，我用什么样的方式把白色的东西不存在的道理给别人明示呢？我应该用一种推理。如果红色的东西和白色的东西之间是相违的关系，那么我可以这样说，我前面不可能有白色的东西，因为红色的东西存在之故，应该用这样的推理。实际上，这样的推理是不一定的。因为，白色的东西存在的缘故，所以红色的东西不存在，这是不一定的，这种推理

会有这种过失。我如果用另一种推理，我前面红色的东西上面不可能有白色的东西，如果有白色的东西，那我可以现见，但是，因为我没有见到的缘故，所以白色的东西是不存在的。以可见不可得因来判断，最后得出的结论是白色不存在，可以得出这样的结论。所以，我们应该用这种方法来驳斥对方。

没有驳斥的时候，好像对方也说得很对一样，柱子的本体不是瓶子，红色的本体不是白色，它们之间确实有一种互绝相违的关系，可能很多人会这样想。但我们一定要明白：虽然从本体的角度来讲，的确柱子远离了瓶子，它们是互绝的；但是，它们之间并没有互绝相违的关系。

关于互绝相违的违品，萨迦班智达在刚开始的时候就已经给我们讲了，它的违品是有实法和无实法的问题，这是很关键的。因为，如果是不并存相违，它的两个违品都是有实法。而互绝相违，柱子和非柱子，非柱子虽然包括了瓶子、牦牛等；但是，我们并未将有实法的部分安立为互绝相违的违品。那我们是怎样安立的呢？柱子本身是有实法，在柱子的本体上不存在的非柱子的反体，这个遮遣部分与柱子的关系是互绝相违。它的违品是无实法，这一

点很关键。所以，我们遮破对方的时候，千万不能将违品看作是有实法。比如柱子和瓶子，瓶子是不是非柱子呢？我们说“是”。那它们之间是不是互绝相违呢？不是互绝相违。为什么不是互绝相违呢？因为，我们互绝相违的违品并不是建立在有实法上面。如果是有实法上面，那《因明七论》也应该这样安立，互绝相违是两个有实法之间的关系，可是并没有这样安立。所以互绝相违的违品，应该建立在无实法方面。

丑三、说明异体称相违之密意：

因为在因明七论中，有时候也提出，互为异体的这些法，比如柱子、瓶子等，它们之间有相违的关系。但是，它的密意并不是这个意思。下面，萨迦班智达解释它的密意。

说异体法是相违，实是假立如相属。

这里说，这种说法在法称论师的因明七论中有明示。《释量论》等相关因明论典说，蓝色和黄色之间的关系，烟和火之间的关系，以及柱子、瓶子之间的关系等，这些不同的事物是相违的。这种说法确实是有的，但是这并不是法称论师真正的意思。因为，不管是佛陀也好，或者是后来的高僧大德，他们的有些词句不能仅从字面上去解释，因为这些词句往往有一些密意。



当然，佛陀说一些不了义的语言跟世间人说妄语完全不相同，大家应该清楚。世间妄语是为了达到自己的目的，并对别人没有任何利益，是在这样的情况下说的。而佛陀，利益自己的自私自利的心少许也没有。他这样说，对众生会有一定利益，而且也有一些依靠处，应该是有一些这样的意图，因此应该这样说。如果佛陀在有些众生面前没有说不了义的法，这是因为，他知道很多众生依靠这种理解方法不能得到利益。所以，佛陀说不了义法跟世间人说妄语完全是不相同的。

同样的道理，法称论师虽然在因明论典中说，异体的东西是相违的，确实有这些字眼，但是它的密意应该这样解释："实是假立如相属。"实际上是两个事物，是一个本体就不是另一个本体，从这个角度来说是一种假立的东西。从假立的角度来讲，这个是相违，就像我们说相属一样。说相属的时候也有这样的情况，有的法既不是彼生相属，也不是同性相属，如两匹马拴在一个柱子上，"哦！这两匹马有关系，有相属，在一起。"或者是牦牛和大象放在一起的时候，"哦！它们在一起，连在一起。"实际上，比如用绳索把牦牛和马拴在一起，我们说这两者是连在一起的，它们有相属的关系；可

是你真正观察，牦牛和马两者彼生相属的关系也没有，同性相属的关系也没有，真正的相属肯定没有。但是，人们为了表达某种意义，有时候也把假立的东西叫做相属，这种说法是有的。同样的道理，不同的两个事物，因明七论中有时候说它们相违。但是，这种相违并不是我们在这里讲的互绝相违和不并存相违。所以，因明七论中的这种说法应该有另一种意思，它的密意应该这样来解释。这以上主要是遮破他宗。

癸二（安立合理之自宗）分三：一、一体异体之安立；二、异体安立相违相属之理；三、宣说互绝相违。

子一、一体异体之安立：

首先我们应该了解，什么是他体，什么是一体。一体他体的关系应该搞明白。颂词是这样说的：

依因与识之差异，安立一体与异体。

在世间中，反体方面的一体他体也是存在的，实体上面的一体他体也是存在的。第一个，实体上面的一体他体是什么样呢？一般来讲，每个事物都有它自己的不共近取因，依靠近取因而真实产生的事物，如果是一体，那么这叫做一体；如果是从不同的因缘中产生的不同事物，那么这叫做他体。当然，这是世间中的实

有东西，因为是实体上的东西的缘故。依靠实在的因而产生的，有些是一个种子产生一个法。当然，如果按照《俱舍论》详细来分，一个种子产生一个事物也有，一个种子产生多种事物也有。但不管怎么样，这是依靠本事物自己的因而产生的不同事物的一体他体，这叫做实体上的一体他体。

还有一种情况，就是在众生的分别念面前显现的东西，并不是显现在无分别念面前。这种显现的东西，就像我们前面讲遣余的时候所讲的一样，在柱子的本体上，所作无常是同性相属，在这种情况下它们是一体。如果我们把同性相属里的无常、所作分析出来，那就变成心识面前的他体，这就是反体上面的他体，而实际本体上并没有两样，并没有两种法。

世间中，有依靠心识而分的一体他体，也有依靠事物的本质而分的一体他体，这些现象都可以存在。总而言之，世间上有千差万别、各种各样的法，但是这些法归纳起来，要么是以因缘而分的一体他体，要么是以心识而分的一体他体，除此之外一体他体是没有的，应该可以这样来安立。这是一体他体的安立方法。

当然，对一体他体的安立，其他有些讲义中是这样讲的：依靠一个因而产生的一个法叫

做一体；依靠多种因而产生的多种法叫做他体，这种说法也是有。但这样解释的话，恐怕有一点点困难。因此我们，凡是依靠真实事物的因而产生的一体他体，就叫做实体的一体他体；凡是依靠心识分别念而产生的一体他体，就叫做反体的一体他体。我个人认为，这样解释可能稍微好懂一点，希望大家参考。

子二、异体安立相违相属之理：

异互利害属与违，无利无害唯他体。

世间的异体法中，有一种叫做相违，有一种叫相属，还有一种既不相属也不相违的他体。我们按因明自宗安立的时候，这三种法大家一定要搞清楚。我们刚开始学习这部论典的时候，有些道友认为，世间中的法，要么是相违，要么是相属，除此之外不应该有其他的法，有这种想法。但实际上，不同的角度，不同的场合，所有的法也应该有不同的理解。一般来讲，我们前面讲相属品的时候也提到，他体法中，能利和所利（能饶益和所饶益），具有这种关系的法叫做相属的法；互相不仅没有利益，而且还有能害所害，就像我们前面讲的火和水之间的关系那样，这就叫做相违；还有一种法，互相饶益也没有，损害也没有，事物自己住在自己的本体上，住在自己的位置上，这叫做他体，也




不叫相属，也不叫相违。

我们应该清楚，火和烟之间的关系，火对烟相续不断地产生有一定的利益，所以它们之间的关系叫做相属；然后火和水，一个法的产生对另一个法的产生有害，使它不能延续下去，所以它们之间的关系叫做相违；然后瓶子和柱子之间的关系，互相损害也没有，能产生方面帮助也没有，所以它们之间的关系叫做他体。应该说，世间当中的法分了这三种。

其实，人与人之间、国家与国家之间也是这样。如这个国家与那个国家关系好一点，它们虽然不是能生所生的关系，但是我们经常认为：哦！它们之间有一种密切的关系；如果这个国家与那个国家相违，经常互相打仗：哦！它们之间有相违的关系；还有，两个国家之间贸易等往来也没有，只是各自住在自己的位置，那这两个国家什么关系都没有。平时，我们有些道友也有这样的：今天两个人关系比较好一点，这成了相属；过两天，因为种种原因关系不太好，这个时候就叫做相违；再过一段时间，既不是很亲热，也没有什么矛盾（相违），平平淡淡，只不过在路上看见的时候，互相稍微打个招呼而已，这叫做他体而存在。是不是，可不可以这样说？（下面弟子说：很贴切！）什么？

将就啊？（众弟子笑）

还有一个问题，不管是相属还是相违，全部是用相续来安立的，但真正的相属和相违是在刹那上安立的，这个问题大家应该清楚。这种刹那，我们的分别念肯定没办法辨别。我们首先看一下种子和苗芽之间的关系，其实，因和果真正的界限：当它产生的那一刹那，产生以后就变成果，它的因毁灭之前叫做因，所以真正的因和果，只有在这最细微的一个刹那上安立。

如果在一个刹那上安立，前面叫做因，后面叫做果；那么果和因的变化，在我们的分别念面前能不能现前呢？这是绝对不能现前的。而且，我们的现量也不能见到因和果的关系，因为任何一个识，不可能既见到果，又见到因，这样的识是没有的。既然真正的因和果是在一个刹那上安立，而且也不为我们的分别念和现量了知，那这样，是不是我们凡夫人对因果的安立实在是无能为力呢？并不是这样，我们可以通过相续来了解。比如说，在因的阶段的时候，前面因的相续一直产生后面因的相续，当然这有很长一个阶段，但这全部是因的过程；最后真正的苗芽开始出现，那个时候——最后的最细微的刹那，就叫做因灭的时候、果产生

的时候。也可以说，我们所指定的因和果，是以最后这个刹那来指定的。

当然，这种因灭果生的指定，我们能不能用眼识和分别念来安立呢？这是不能的。但是，我们用它的相续作为依据，就可以安立。比如说，前面水（冷触）一直是存在的，最后火——热触特别强烈的时候，水已经没有了。其实，火的产生、水的毁灭，它毁灭的那个刹那是非常细微的东西，我们不可能用眼识和智慧（分别念）来了解，但是从它的相续的角度来讲，应该是可以了解的。

这样一来，因和果之间不管是灭也好，产生也好，或者是变成无力也好，这几个全部是在刹那上安立的。我们凡夫人要了解因果，应该从相续上来安立。所以我们是以分别念为主，就像前面讲相属和相违一样，全部是依靠分别念来安立的。而事物的本体只有毁灭和产生，且是一个刹那性的东西。这一点，虽然我们的分别念不能如理如实地了知，但是我们通过相续来了解，它的产生和毁灭是在一个刹那当中。

如果我们这样了解，可能会好一点，否则我们有些人有这种怀疑：因和果的能饶益所饶益也是在一个刹那间当中，能害和所害的发生也是在一个刹那间当中，那这怎么能以我们的

分别念来了知呢？如果是我们的分别念，比如说，这个地方水不存在，刚才有火之故，这两个念头中间可能有几百、几千个刹那；而真正的相违是在一个刹那上安立的。那这样，是不是我们执著的识不正确？并不是这样的，我们依靠相续可以了解，它们在刹那中有毁灭和产生。

我有时候这样想，比如说我开始烧钢炉，旁边放一点水，其实那一点水里面有无数的水滴，最后要干的时候，是最强烈的火成了它的对治。还没有到水干的时候，水的微尘越来越减少，火的微尘一直在增多或者保持它的强有力；依靠它，无数的水微尘一直在减灭，所以它的灭亡肯定有次第性。比如说，一滴水有一千个细微的水微尘，但它不可能同时灭，因为我烧一分钟火以后，这个水滴才全部灭完的，所以它是次第性灭的，并不是马上就“飞”了。因为这滴水上面有几千个微尘，几千个微尘也是慢慢地干掉，这就说明它是次第性而灭的。所以，每一个微尘要灭的时候，都有最后的一个临死刹那，我们应该给它“念颇瓦”。

前一段时间，我们这里的有些人说：“有一个道友，他马上要死了，你一定要给他念个颇瓦。”然后我给他念了颇瓦，因为他们说当天就要死了。但是他自己说：“谢谢，谢谢，谢谢……”

一直在这样说。后来我想，是不是死不了？结果现在，已过了近一个礼拜，并没有死。水的微尘也许还要延续很长时间，也不知道。但相违，你们自己也应该稍微观察观察，相违到底是怎么样灭的？相属是怎么样产生的？但产生，我们不一定看得出来。

子三（宣说互绝相违）分二：一、解释直接相违与间接相违；二、遣除于彼之诤论。

丑一、解释直接相违与间接相违：

遮非自即直接违，间违自破非能遍。

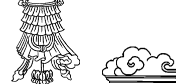
直接相违的法相和间接相违的法相是这样的：直接相违的法相，他这里说遮破了非自己。比如说柱子，柱子它自己的本体已经遮破了不是它的本体，这就成了直接相违，这个比较好懂。就像有实法和无实法，自己的本体已经遮破了非自己的本体。然后常有和无常、蓝色和非蓝色、柱子和非柱子等等，世间中凡是一个有实法的对方，就有一种无实法的遮遣部分，但这个遮遣的部分不能这样理解：比如说人和非人，我们也不能理解为，人和牦牛应该成了直接相违，因为牦牛是非人的缘故，千万不能这样理解。我刚才也讲了，一个事物与它所遮遣的反方面的无实法，它们之间的关系就叫做直接相违。

还有一个是间接相违，那么间接相违是什么呢？其实它具有一个直接相违特点的差别法。它是什么样呢？间接相违，是一个法它自己的本体已经破了非它的能遍。比如说像所作和常有之间，实际上是一种间接相违，怎么是间接相违呢？所作和非所作，大家都知道这两个之间是直接相违，非所作的能遍是常有的法，所作与常有就变成了间接相违，应该这样来理解。这样以后，我们世间当中所作的本体与非所作的直接相违，然后非所作肯定跟常有的法有能遍所遍的关系。能遍所遍关系的意思就是说，凡是常有的东西肯定是非所作，非所作的东西肯定是常有，它们之间有互相的同等遍的关系。这样以后，大家也应该知道，间接相违它的一个违品，也应该是一种无实法，如果不是无实法，就已经超越了我们的互绝相违了。因此我们昨天有些论师认为，黄色和白色这些为间接相违，其实这是不合理的。因为黄色和白色实际上两个都是有实法，实际上它们没有相违的关系。这个问题我们前面已经讲了，在此不广说。

丑二、遣除于彼之诤论：

谓蓝等非违不破。

这是对方的观点。对方是这样说的，如果



蓝色与黄色既不是不并存相违，也不是互绝相违，那这样，就不能以一者否定另一者了。蓝色和黄色之间，对方认为应该是相违的，如果不相违是不合理的。怎么不合理呢？对方认为，因为它们之间的关系，如果既不是不并存相违，也不是互绝相违，那么蓝色的本体并没有遮破白色的本体，这样一来，白色和蓝色就应该混为一体了，因为它的本体并没有互绝另一个法。

对方是说，如果蓝色和黄色，既不是不并存相违，也不是互绝相违，那这样，它们之间两个相违都没有；如果两个相违都没有，那就等于说黄色的本体没有排除蓝色，蓝色的本体没有排除黄色；这样以后，一说蓝色的时候，就不一定能了知蓝色，因为上面还有黄色等其他的东西，并没有排除他体的法。对方提出这样一个问题。

下面我们回答：

是互绝而非相违。

蓝色和黄色之间，应该说是互绝，但并不是相违。也就是说，蓝色绝对不是黄色，黄色绝对不是蓝色，它们之间是互相绝开的，就像南方人和东方人一样，一个法并不是另一个法的本体，但是它们之间没有什么相违。要成立相违，它们之间一定要有一种能害所害的关系，

可是蓝色和黄色，它们同一个时间也可以存在，同一个地方也可以存在。这样，不并存相违和互绝相违都不是，不是相违的东西，也没有必要就把它们混为一体，上面讲没有遣除，其实这些过失都是没有的。应该说，在事物中有些只是互绝而并不相违。萨迦班智达的自宗应该可以这样来理解。

最后一个颂词，是第七相违品的总结偈：

互绝相违遮一体，是彼以非彼者破，
互绝之二有实法，可见不可得遮破。

我们可以这样讲，实际上互绝相违的法是遮破一体的他体。因为互绝相违的违品是无实法，真正的他体是不存在的。一个事物存在的时候，另一个事物不存在的，而且一个事物完全跟石女的儿子没有什么差别。因此真正自相的他体，在本体上是不可能成立的。因此互绝相违的违品之间的关系是遮一体的他体。遮一体的他体，通过我们的推理来了解，如果是它的本体，非它的本体就对它有害。比如我们说柱子，那么它的违品非柱实际上对它有害。“柱子”跟“非柱”两者之间，应该是有实和无实之间的关系。那个时候，大家也不能理解为：那这样，是柱子的话，由瓶子来违害。瓶子的有实法即使建立起来，对这种观点也不能进行

论证，因为瓶子实际上是一个有实法，在互绝相违中，以有实法来违害有实法是不能容有的，不能安立的。

互绝的这两种法，如果是两个实体，我们可以用可见不可得来遮破。因为互绝是两个事物，这两个互相排斥的法是不可能以同体方式存在的，这一点我们可以依靠可见不可得的因来推理。比如说既是柱子也是非柱子（如瓶等），这两个实体法在同体、同一个物质上面是不可能存在的，所以我们说柱子的时候，非柱子（如瓶等）在这个上面就可以遣除。为什么呢？因为我们以可见不可得因，就完全可以遮破其他法的存在。





《量理宝藏论》思考题

第四品

第 22 课

59、若无为法不存在，则是否与世间理论及法称论师的教典相违？

60、比喻说明根识、分别念、自证的差别和关系。

第 23 课

61、如何依靠世间的四种正量对佛陀和佛法产生不共的见解？

62、如果所诠共相在外境上不存在，是否会有它的能诠词语成为无因的过失，以及“说法”和“说有法”的词语无有意义的过失？为什么？

63、请说明因明自宗对遣余的真实观点。一切语言若依靠遣余来宣说，是否必须运用“别有否定词”才能成立？

第 24 课

64、“所知”等词没有遣余的观点是否正确？为

什么？
65、对于“有实反体为有实”的观点如何遮破？
66、自宗对反体法是如何承许的？如果承许是否会有“无实则无必要力”的过失？为什么？

第 25 课

67、按有部宗等论师的观点，如果一切异体的“别”上不存在一个共同的总，金瓶和黄色的同体是否成了子虚乌有？
68、为什么说通达遣余的智者与佛陀无别？并说明学习第四品的重要性。

第五品

第 26 课

69、承许境自相为所诠的观点是否正确，请详细分析。
70、对方为何承许种类共相是所诠？对此如何破斥？

第 27 课

71、大乘佛教徒通过什么途径使自他相续获得真实利益？
72、写出所诠和能诠的定义，并举例说明二者

的分类。

第 28 课

73、举例说明说者与听者相互间如何运用真实的能诠所诠？
74、为什么名言真实的所诠是假立的？名言胜义中所诠本体既然不存在，那么世间名言的命名与运用如何合理成立？
75、对于“名言所诠成为有实法”的太过，因明自宗如何回辨？自他宗于“共相”有什么不同看法？
76、为什么意识自相反体不是所诠？假立的名言所诠对世人有什么意义？

第 29 课

77、因明中说“共相是真实的能诠、所诠，以及真实能诠、所诠不存在”，二者是否相违？请举例说明。
78、本品中提及的二大理自在的因明不共窍诀是什么？请引用教证并且结合本品内容说明学习因明的必要性。
79、如何遮破“借助术语知关联，错乱关联无所需”的观点？

第六品

第 30 课

80、请从有实法无相属、无实法无相属，推出世间任何一法不存在真正的关系。

81、藏地有些论师称所作、无常是属于实体“声音”的不同反体，但他们在外境上有同性相属，自宗如何遮破他们的观点？

第 31 课

82、因果实体上为什么不存在前后相属？因灭与果生之间如果有一个连结相属是否就可成立因果间的彼生相属，为什么？

83、为什么因果之间“单独相属”与“观待相属”皆不成立？

84、如何通过观察实体或反体的方式推翻“无则不生”的相属？为什么“无则不生”在外境上不存在？

第 32 课

85、请结合喻义说明学习因明的五种功德。

86、萨迦班智达如何破斥外道承许的种种相属？请写出个人对相属的理解。

87、通过前文对相属的广破，是否可以说在名

言中“相属”根本无法成立？为什么？

第 33 课

88、同性相属既然是由分别心假立，那以对境“所作”怎样论证瓶子的“无常”？

89、举例说明无则不生的彼生相属如何于名言中合理建立？

90、分别说明以证成名言因与证成义理因能成立同性相属的法相。在证成义理因中为什么运用“存在”作为因？

第 34 课

91、什么是真实无观待因？如何遣除此因不成及不定的过失？

92、世人认为瓶子是以铁锤等他因摧毁的，之前不灭存在，形成这种观念的原因何在？如何以不观待因中最核心、最尖锐的理证遮破？

93、“如同灯火烧毁灯芯遣除黑暗一般，铁锤把瓶子摧毁了，然后让瓶子的碎片产生”，这种说法合理吗？为什么？

第 35 课

94、外道对自宗的无观待因发了哪三个太过？

自宗是如何遮破他们的？
95、什么叫有害因？为什么观察则不合理？对其他宗教或非宗教者对佛教徒的各种太过如何回答？

第 36 课

96、写出破斥常有自在天所运用的推理论式。有法若是无实法是否有论式不能成立的过失？
97、分别说明建立常而不起功用的宗法时不是以现量及唯一自证成立的理由。（请略述对方观点再说明理由。）
98、如何破斥常有自在天派以过程变迁与粗大变化来成立常而起作用？
99、建立无观待因与有害因的必要是什么？

第 37 课

100、若因果在外境中不存在能利所利的关系，那么业果的关系又如何合理的安立？
101、以比喻说明众生心识的近取因和俱有因。
102、用因果随存随灭的三种条件推出顺世派“由身体产生心识”的观点不合理。

第 38 课

103、由木柴等所产生的火为什么没有“非因生非果”的过失？产生火与烟的二种近取因有什么差异？
104、自宗以烟从火中产生的比喻而确定的因果关系，与顺世外道承许第一刹那的心识由身体产生的观点，为什么前者成立，而后者不成立？按《释量论》的观点，说明身与心的近取因分别是什么，以及身心如何转生于无色界。
105、名言中按唯识宗万法唯心造的观点，为什么没有因果不同性质的过失？
106、说明单独自相与共相不能成立相属事相的理由。应如何安立相属事相？
107、以自宗观点如何确定相属？仅依靠伺察或现量来确实相属各有什么过失？

第七品

第 39 课

108、“相违的法必定是他体”和“他体的法必定相违”，这两种观点是否正确？请分别说明。
109、稻种和稻芽、光明和黑暗都有能生所生的关系，二者区别何在？
110、外境刹那如果不成立相违，那么相续因无有实体也不应成立相违，这种观点对吗？为什么？

第 40 课

111、假设对方说“火微尘和水微尘如并行共存，则与不并存矛盾，如不并存，则因果同时”，自宗从哪两个方面答辩的？

112、请说出不并存相违的分类及它们各自消亡的方式。

113、自宗是如何遣除“观察刹那有分、无分，违品在第三刹那消失都难以立足”之诤论的？

第 41 课

114、冷触的无阻功能产生与否是观待什么来决定的？

115、为什么外境相违以量不能成立？相违如何以量来确定？

116、自宗以什么观点成立冷触的灭亡？

117、比喻说明因明前派对于互绝相违的六种分类。

第 42 课

118、如何遮破凡是他体的法都是互绝相违的观点？自宗如何安立？

119、真正的相违和相属是在刹那上安立的还是

在相续上安立的？为什么？举例说明如何安立？

120、请写出自宗互绝相违的分类及其法相。





